Exeg.

1316 v

Johannes Elser

1877.

Exeg. 1316 v

Symbolik

des

Mosaischen Cultus

von

Dr. Carl Christian Wilhelm Felix Bähr,
Ministerialrath a. D.

Erster Band.

Zweite umgearbeitete Auflage.

Bähr
Symbolik d.
Mosaischen
Kultus

Heidelberg.
Akademische Verlagshandlung von J. C. B. Mohr.
1874.

156 g
Sign. 1259

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

BIBLIOTHECA
REGIA
VOVACENSIS

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorwort.

Wenn erst nach so vielen Jahren eine neue Auflage dieses Buches erscheint, so hat dies seinen Grund darin, dass es im Buchhandel gänzlich vergriffen ist, und ich früher nicht in der Lage war, dem Wunsche des Herrn Verlegers zu entsprechen. Während meiner Dienstzeit fehlte es mir an der Zeit, mich ernstlich mit einem Gegenstand zu beschäftigen, der in keinem unmittelbaren Zusammenhang mit meinen Berufsarbeiten stand, obwohl er vielfach in sehr verschiedener Weise besprochen und erörtert wurde. Erst als es mir vergönnt war, mich des ersehnten Ruhestandes zu erfreuen, konnte ich an die Wiederaufnahme meiner früheren Studien denken, was mir um so erwünschter war, als ich wohl erkannt hatte, wie viel mir nachzuholen und zu berichtigen oblag.

Meine theologischen Grundsätze und Ueberzeugungen im Allgemeinen sind dieselben geblieben und ich habe mich durchaus nicht veranlasst gesehen, nach so vielen Lebenserfahrungen ihnen im Alter untreu zu werden und mich dem jetzt Mode gewordenen kritischen Schwindel zu ergeben. Dagegen sind die Ergebnisse in Einzelheiten vielfach andere geworden, und manche Parthieen habe ich völlig umgearbeitet, wobei jedoch, wie ich hoffe, man mir zugestehen wird, nicht ohne gründliche Erwägung von so manchen hergebrachten und herrschenden Deutungen abgegangen zu sein. Dankbar habe ich benützt, was mir von Andern geboten worden und sich mir begründeter als meine frühere Auffassung erprobte; aber viele Behauptungen selbst Solcher, mit denen ich auf gleichem Grund und Boden stehe, habe ich bestreiten und zurückweisen müssen. Ich bin mir

bewusst, dass diess sine ira et studio und allein im Interesse der Wahrheit geschehen ist.

Sollte eine oder die andere wichtige oder wesentliche Specialuntersuchung unberührt geblieben sein, so rührt dies nur daher, dass sie mir nicht rechtzeitig zur Hand gekommen. Die „Theologie des Alten Testaments“ von Öhler erschien erst, als der Druck schon nahezu vollendet war; doch habe ich die betreffenden Artikel dieses Theologen in der Herzog'schen Real-Encyklopädie keineswegs ausser Acht gelassen, und werde in dem zweiten Band, dessen Erscheinen nicht verzögert werden soll, jenes treffliche Buch gebührend berücksichtigen.

Ich schliesse mit der Bitte des Vorwortes der ersten Ausgabe: Was Wahres in dem Buche ist, wolle Gott segnen und es dienen lassen zu seines heiligen Namens Preis und Ehre!

Offenburg im November 1873.

Bähr.

Inhalt.

Seite.

Einleitung.

§. 1. Umfang und Plan der Untersuchung. Quellen und Hilfsmittel . 1
§. 2. Die symbolische Form des Mosaischen Cultus 14
§. 3. Grund und Zweck der symbolischen Form des Mosaischen Cultus . 27
§. 4. Verhältniss des Mosaischen Cultus zu den Culten des heidnischen Alterthums 45
§. 5. Der typische Character des Mosaischen Cultus 73
§. 6. Deutungsregeln 89

Erstes Buch.

Die Cultus-Stätte.

Erstes Kapitel. Die Cultusstätte im Ganzen und Allgemeinen 95

§. 1. Beschreibung der Cultusstätte 97
§. 2. Bedeutung der Cultusstätte 127
§. 3. Verhältniss der heidnischen Cultusstätten zu der Mosaischen im Allgemeinen 145
§. 4. Kritik der verschiedenen Deutungen der Cultusstätte im Allgemeinen 152

Zweites Kapitel. Grundriss der Cultusstätte.

§. 1. Bedeutung des Grundrisses, seiner Zahlen und Maasse im Allgemeinen 185
§. 2. Bedeutung der Zahlen und Maasse im Einzelnen. 204
§. 3. Bedeutung der Cultusstätte nach den einzelnen Zahlen und Maassen des Grundrisses 253
§. 4 *Die* Zahlen und Maasse der heidnischen heiligen Bauten in ihrem Verhältniss zu denen der Mosaischen Cultusstätte 269

Drittes Kapitel. Das Baumaterial der Cultusstätte.

§. 1. Beschaffenheit der verschiedenen Baustoffe. 283
§. 2. Bedeutung der Baustoffe 302
§. 3. Bedeutung der Cultusstätte nach den Baustoffen 317

Seite.

Viertes Kapitel. Die Farben und Bildwerke der Cultusstätte.

§. 1. Die Beschaffenheit der Farben 331
§. 2. Bedeutung der Farben 337
§. 3. Beschaffenheit der Bildwerke 362
§. 4. Bedeutung der Bildwerke 384
§. 5. Bedeutung der Cultusstätte nach den Farben und Bildwerken . 434

Fünftes Kapitel. Die Geräthe des Allerheiligsten.

§. 1. Beschreibung der Geräthe 447
§. 2. Bedeutung der Geräthe 459
§. 3. Verhältniss der Mosaischen Bundeslade zu den heiligen Laden anderer Völker 482

Sechstes Kapitel. Die Geräthe des Heiligen.

§. 1. Beschreibung der Geräthe 488
§. 2. Bedeutung der Geräthe im Allgemeinen 505
§. 3. Bedeutung des Tisches mit dem Brode 515
§. 4. Bedeutung des Leuchters 534
§. 5. Bedeutung des Räucheraltars 552

Siebentes Kapitel die Geräthe des Vorhofs.

§. 1. Beschreibung der Geräthe 579
§. 2. Bedeutung der Geräthe im Allgemeinen 587
§. 3. Bedeutung des Brandopferaltars 589
§. 4. Bedeutung des Beckens 597

Druckfehler.

S. 39. Statt der 2 untersten Zeilen zu lesen: mit Recht, ganz verfehlt, die Israeliten bei ihrem Auszug aus Aegypten als einen rohen Nomadenhaufen betrachten zu wollen.“ Gerade damals etc.
S. 81. Zeile 18 von oben lies: Brandopferaltar.
S. 142. Zeile 7 von unten lies: §. 2 statt 3.
S. 155. Note, Zeile 4 von unten lies: Pasch. statt Pach.
S. 175. Zeile 5 von unten lies: Reihe statt Reiche.
S. 343. Zeile 13 von unten lies: Lasurstein.
S 527. Zeile 18 von oben lies: קָרְבָּן
S. 532. Zeile 1 von unten lies: מִלְּדָתָא.
S. 537. Zeile 6 von oben lies: Baur statt Bauer.
Dazu kommen noch mehrere leicht zu verbessernde Versehen in der Punctation hebräischer Wörter und Buchstaben, wie z. B. ך statt ן S. 516. 556. 568.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Einleitung.

§. 1.

Umfang und Plan der Untersuchung. Quellen und Hilfsmittel.

Unter dem Mosaischen Cultus, welcher Gegenstand der folgenden Untersuchung ist, verstehen wir diejenige Einrichtung und Anordnung des Gottesdienstes, welche der Pentateuch in seinem zweiten, dritten und vierten Buche beschreibt und als von Mose im Auftrag Jehova's für das israelitische Volk getroffen darstellt. Der vormosaische Gottesdienst bleibt ebenso wie der in späteren Zeiten mehr oder weniger modificirte und erweiterte von unserer Untersuchung ausgeschlossen.

Die Frage, ob der in den mittlern Büchern des Pentateuchs vorgeschriebene Cultus von Mose herrührt und überhaupt der Mosaischen Zeit angehört, hängt mit der über die Authentie des ganzen Pentateuchs genau zusammen. Diese erfordert eine umfangreiche Untersuchung, die nicht in unserm Plane liegt und der Einleitungswissenschaft vorbehalten bleiben muss. Bekanntlich sind darüber die kritischen Forschungen bis heute noch nicht zum Abschluss und zu einem allgemein befriedigenden Resultat gelangt; die Authentie wird von der einen Seite her ebenso entschieden behauptet, als von der andern Seite her bestritten. Zum Glück aber verhält es sich mit dem Bestandtheile des Pentateuchs, welcher Gegenstand unserer Untersuchung ist, mit dem Cultgesetz, nicht so wie mit den übrigen, namentlich den historischen Bestandtheilen. Selbst die schärfsten Gegner der Authentie im Ganzen erkennen gegenwärtig fast alle das Cultgesetz als ein in sich zusammenhängendes Ganzes an, welches nicht von verschiedenen Verfassern aus verschiedener Zeit herrühre,

sondern (wenige einzelne mehr untergeordnete Bestimmungen ausgenommen) in der Gestalt, wie es uns jetzt vorliegt, Einem und demselben Verfasser zugeschrieben werden müsse. Die gewöhnliche Unterscheidung zwischen elohistischen, jehovistischen und deuteronomischen Bestandtheilen des Pentateuchs wird innerhalb des Cultgesetzes nicht angenommen, vielmehr giebt die Kritik fast einstimmig zu, dass dasselbe derjenigen Quellenschrift angehöre, welche sie als „Urschrift Elohim“ (de Wette) oder als „Grundschrift“ (Knobel) oder als „Buch der Ursprünge“ (Ewald) bezeichnet. Vaihinger, welcher in dem ausführlichen Artikel „Pentateuch“ in Herzogs Real-Encykl. XI, S. 292—370 die Resultate der neuern Kritik zusammengestellt hat, giebt über die verschiedenen das Cultgesetz enthaltenden Abschnitte Folgendes an: über Exod. 25 bis 31: „Diese an 19, 2 anschliessende Darstellung athmet mit jedem Wort die Grundschrift des Elohisten“; über Exod. 35 bis Lev. 27: „So recht elohistische Gesetzesarbeit, nur theilweise aus den Fugen gerissen“; über Num. 1 bis 10, 28: „Dieses grosse Stück entschieden elohistisch.“ Selbst Knobel (Die Bücher Exod. u. Levit. S. XV) sagt: „Sein [des Elohisten] Gesetz ist ein Muster innerer Zusammenstimmung und Folgerichtigkeit“, und (die BB. Numeri, Deuter. u. Josua S. 524): „Im Ganzen trägt sein Buch vom Anfang bis zum Ende denselben schriftstellerischen Charakter und erscheint als Werk aus einem Gusse.“ Wir begnügen uns vor der Hand mit diesem für unsere Untersuchung so wichtigen Zugeständniss und werden unten auf die wenigen einzelnen Stellen, die man für nichtelohistisch hält, am gehörigen Ort zurückkommen. Nicht so einig ist die Kritik über die Zeit der Abfassung der elohistischen Ur- und Grundschrift; ein Theil der Kritiker, wie z. B. Bleek, de Wette, Knobel u. A. setzt sie in die Zeit Samuels und Sauls, Andere, wie namentlich Ewald und Vaihinger, der noch einen „Vorelohisten“ annimmt, in die Zeit Salomo's; der neueste Kritiker, Graf (die geschichtl. Bücher des A. T. 1866) lässt das ganze Cultgesetz erst von Esra in der nachexilischen Zeit zusammengestellt sein. Diese sich widersprechenden und sich einander ausschliessenden Annahmen wären gar nicht möglich, wenn eine derselben evidente, durchschlagende und entscheidende Gründe für sich anführen könnte, keine aber kommt über Wahrscheinlich und Unwahrscheinlich hinaus, jeder stehen vielmehr historische Gründe entgegen, die wenigstens ebensoschwer wiegen als die, welche man gegen den Mosaischen Ursprung des Cultgesetzes anführt. An diesem halten

wir daher mit der biblischen Urkunde zur Zeit und so lange fest, bis die Kritik sich über die Abfassungszeit geeinigt und ihren sich widersprechenden Behauptungen ein Ende gemacht hat.

Das Mos. Cultgesetz umfasst sämmtliche Momente, welche überhaupt zum Wesen eines vollständigen Cultus gehören. Es enthält Bestimmungen über den Ort und die Stätte des Gottesdienstes (Stiftshütte) Exod. 25—27, über das leitende Personale desselben (Priester und Leviten) Ex. 28—30, über die heiligen Handlungen (Opfer und Reinigungen) Lev. 1—16, und über die heiligen Zeiten (Feste) Lev. 23. Hiernach zerfällt denn auch unsere Untersuchung in vier Haupttheile, die wir in eben dieser von der Schrift selbst eingehaltenen ohnehin natürlichen, logisch richtigen Ordnung auf einander folgen lassen. Der Cultus, sagt Hasse (Gesch. des alten Bundes. S. 31) mit Recht, „forderte vor Allem eine Stätte, welche als der geweihte Mittelpunkt des Volks den Verkehr desselben mit Gott zu vermitteln hätte, gleichsam der Coincidenzpunkt zwischen Gott und dem Volke wäre. Weiter musste der Dienst an dieser Stätte geregelt und zu diesem Behufe ein Amt eingesetzt werden, das denselben zu versehen und so den Verkehr des Volkes mit Gott zu unterhalten hätte. Und endlich mussten die Handlungen, in welchen sich dieser Dienst darzustellen hätte, angegeben werden.“*) Dabei ist es uns aber nicht blos um eine genaue Angabe und Erörterung der gesetzlichen Bestimmungen zu thun, sondern hauptsächlich um das Verständniss derselben. Aller Cultus ist die äusserliche, in die Sinne fallende Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, so wie der gegenseitigen Vermittlung beider. Diese Darstellung richtet sich natürlich darnach, wie das Verhältniss und die Vermittlung gedacht und aufgefasst wird, der Cultus ist der unmittelbare, treue Ausdruck des Wesens der religiösen Anschauung, und dieses auffinden heisst ihn verstehen.

---

*) Warum einige Neuere diese Aufeinanderfolge verlassen haben, ist nicht abzusehen. So handelt Scholz (Die Alterthümer des Volkes Israel. 1868) zuerst vom Cultpersonale, dann von der Cultusstätte, hierauf von den Cultuszeiten und zuletzt von den Cultushandlungen. Haneberg (Die religiösen Alterth. der Bibel. 1869) lässt auf die Cultusstätte unmittelbar die Cultushandlungen, dann das Cultuspersonal und die heiligen Zeiten folgen. H. Schultz (Alttest. Theologie. 1869) betrachtet unter „Mosaismus“ zuerst die religiösen Gestalten in dieser Zeit (Prophet, Leviten, Priester, König), sodann die relig. Einrichtungen (der heilige Ort, die heilige Zeit, die heiligen Handlungen).

Was soll die beste, genaueste Aufzählung und Beschreibung einer Menge von äusserlichen Dingen ohne Nachweis des Princips und der religiösen Ideen, aus denen sie hervorgegangen sind? Was soll eine Schale ohne Kern, ein Leib ohne Seele? Lange genug hat man sich mit der blos äussern Kenntniss aller Einzelheiten des Mos. Cultus begnügt, für das Verständniss derselben aber nichts gethan, ja wohl die Ausführlichkeit der Cultvorschriften für „Pedanterie“ und „Mückenseigerei“ erklärt, und geglaubt nur nachweisen zu müssen, dass dies und jenes eben aus den heidnischen Culten entlehnt sei. Unsere Untersuchung wird zwar alle Sorgfalt auf das Aeussere des Cultus verwenden, dabei aber das, was die Hauptsache ist und bleibt, das Verständniss desselben, sich zur Hauptaufgabe machen. Auf die biblische Kritik dürfte dies wenigstens von mittelbarem Einfluss sein. Denn über die Integrität des Mos. Cultus lässt sich nimmer auf blos äusserlichem, historisch-kritischem Wege entscheiden; so lange derselbe nur als ein Aggregat von allerlei ceremoniellen Zufälligkeiten betrachtet wird, kann man wohl da oder dort etwas davon thun und in eine spätere Zeit verlegen, sobald aber nachgewiesen ist, dass Alles aus Einer Wurzel hervorgewachsen ist, dass Ein Princip das Ganze bis in's Einzelnste durchdringt, wird auch die Behauptung des Zusammengesetztseins aus in verschiedenen Zeiten aufgekommenen oder von ganz verschiedenen Verfassern herrührenden Bestandtheilen von selbst weichen müssen.

Als Quellen für die Beschaffenheit wie für das Verständniss der Mos. Cultvorschriften können eigentlich nur die biblischen Bücher, zunächst der Pentateuch gelten, auch etwa noch die Apogryphen des A. T., jedoch mit Vorsicht beigezogen werden; was sonst noch aus dem Alterthum vorhanden ist, kommt diesen Quellen weder an Werth noch an Glaubwürdigkeit entfernt gleich. Die ältesten ausserbiblischen Angaben über den Mos. Cultus finden sich in den verschiedenen Schriften Philo's, der, geboren etwa um's Jahr 20 vor Chr., einem vornehmen jüdischen priesterlichen Geschlecht angehörte und in Alexandrien lebte, aber selbst des Hebräischen unkundig war und sich nur der nicht immer ganz genauen und richtigen griechischen Uebersetzung der LXX bediente. Er giebt nicht eine vollständige zusammenhängende Beschreibung des Cultus, sondern erwähnt die einzelnen Vorschriften mehr gelegentlich und lässt sich dann wohl auch meist auf Sinn und Bedeutung derselben ein, jedoch nicht vom rein alttestamentlichen, sondern von seinem

platonisch-alexandrinischen Standpunkte aus, so dass seine Deutungen, wenn auch öfter sinnig, doch in der Regel mehr Allegorieen oder moralisch-philosophische Digressionen sind. Beachtung verdienen seine Angaben immerhin, aber als zuverlässige Quellen lassen sie sich nicht betrachten. Ihm zunächst steht Fl. Josephus, welcher, geboren 37 nach Chr. G., gleichfalls aus priesterlichem Geschlecht stammt, zwar des Hebräischen kundig war, aber ebenso, da er griechisch schrieb, nur der alexandrinischen Uebersetzung des A. T. sich bedient. Er giebt wohl ziemlich ausführliche Nachricht über den Mos. Cultus, die aber sichtbar dem griechischen Text der Urkunde entlehnt ist; wo er über denselben hinausgeht, ist er nicht unbedingt zuverlässig. Seine Deutungen der einzelnen Cult-Gegenstände und Gebräuche sind fast nur Wiederholungen der Philonischen. Zu den Schriften Philo's und Josephus kommt aus alter Zeit noch der Talmud, dessen erster und Haupttheil, die Mischnah, im Jahr 217 nach Chr. G. der andere, die Gemara, erst 430 nach Chr. G. zum Abschluss kam. Die Mischnah enthält die traditionellen Erläuterungen und näheren Bestimmungen des gesammten Gesetzes und ist der anerkannte jüdische Gesetzescodex; die darin erwähnten rabbinischen Aussprüche reichen bis auf Simeon, den Gerechten, der etwa ums Jahr 180 vor Chr. G. lebte, allein schwerlich geht die talmudische Tradition höher hinauf als bis ins babylonische Exil; ob gar aus der Zeit Mose's noch Reste in ihr vorhanden sind, muss mit Recht sehr bezweifelt werden (vgl. den Artikel „Talmud“ von Pressel in Herzogs R. Encykl. XV, S. 643. 652). So wichtig nun auch der Talmud für die Kenntniss des jüdischen Cultus zur Zeit Christi sein mag, so kann aus ihm nichts Sicheres in Betreff des ursprünglichen Mosaischen Cultus entnommen werden; warnt ja doch der Herr selbst vor der *παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων*. Ueber die Bedeutung und die religiösen Ideen, die den Cultvorschriften zu Grunde liegen, sollte man im Talmud am ehesten Aufschluss erwarten, findet aber in dieser Beziehung gerade hier am wenigsten. Nur das Aeusserliche ist Gegenstand der Erörterung und wird mit einer oft wahrhaft peinlichen Pedanterie und Scrupulosität näher bestimmt und erweitert, dem rabbinischen Grundsatz gemäss, dass das Gesetz überhaupt schlechthin der Ausdruck des absoluten Willens Gottes sei, der bis ins Einzelnste und Kleinste aufs pünktlichste befolgt werden müsse, wenn man auch die Gründe und Ursachen desselben nicht angeben könne. Noch weniger endlich als der Talmud können die

Schriften der alten nichtjüdischen Autoren als Quellen betrachtet werden. Es ist überhaupt auffallend, dass über keines alten Volkes Cultus bei ihnen so wenig Nachrichten sich finden als über den des israelitischen Volkes, und selbst das Wenige, was der eine oder andere erwähnt, ist von der Art, dass es sich sogleich als falsch und verkehrt zu erkennen giebt, wie z. B. selbst ein Plutarch (Sympos. 4, 5), ein Strabo (p. 760) und ein Tacitus (hist. 5, 4) melden, die Juden hätten den Esel und das Schwein verehrt und Bacchische Mysterien gefeiert. Nur ihre Nachrichten über die Culte alter heidnischer Völker sind für unsere Untersuchung wichtig, insofern daraus zu ersehen, was der Mosaismus etwa mit diesen gemein hat oder wodurch er sich von ihnen unterscheidet.

Als Hülfsmittel kommen vor allem die Werke in Betracht, welche es unmittelbar mit der Erklärung des biblischen Grundtextes zu thun haben, die älteren und neueren Commentare des A. T., insbesondere des Pentateuchs, deren vollständige Aufzählung jedoch nicht hierher gehört (s. die Verzeichnisse derselben in den Einleitungen von de Wette, Keil u. A.), daher wir uns sogleich zu der speciell unsern Gegenstand betreffenden Literatur wenden. Dieselbe besteht theils aus Schriften, welche den alttestamentlichen Cultus allein und ausschliesslich behandeln, theils aus solchen, die die ganze bibl. Alterthumskunde, (Archäologie) umfassen, theils endlich aus solchen, die nur einen Haupttheil oder nur einzelne Bestimmungen erörtern. Letztere namhaft zu machen, behalten wir uns unten jeweils am betreffenden Ort vor und erwähnen hier nur die zu den beiden erstern Classen gehörigen.

Das erste und älteste Werk, welches sich ausschliesslich mit dem alttestam. Cultus beschäftigt, rührt von dem Schleswig'schen Geistlichen Joh. Lund her und kam erst nach dessen 1686 erfolgtem Tod in veränderter, abgekürzter Form in 3 Octavbänden 1695 heraus; vollständig und genau nach dem Manuscript erschien es 1701, sodann 1704, 1711, 1722 in Folio, zuletzt mit Anmerkungen von J. Chr. Wolf in Hamburg 1738 unter dem Titel: „Die alten jüdischen Heiligthümer, Gottesdienste und Gewohnheiten, für Augen gestellet in einer ausführlichen Beschreibung des ganzen Levitischen Priesterthums." Dem entsprechend beschäftigt sich das Werk nicht blos mit dem Cultus, wie er von Mose angeordnet war, sondern überhaupt mit dem jüdischen Cultus, wie er zur Zeit Christi nach den Talmudischen Bestimmungen, resp. Erweiterungen bestand. Diese

letzteren werden daher genau, jedoch nicht immer mit der gehörigen Kritik angegeben. Auf Grund und Bedeutung der einzelnen Cultvorschriften lässt sich das Werk nur in typischem Sinne und mehr nur anhangsweise ein. Die in so kurzer Zeit trotz seines grossen Umfangs (ein Folioband von 1200 Seiten mit Abbildungen) erfolgten 5 Auflagen zeigen übrigens, wie viel gebraucht und verbreitet es war. Ganz unabhängig davon und in ganz anderer Richtung erschien zu ziemlich gleicher Zeit in Cambridge 1685 das Werk des dortigen Vorstandes des geistlichen Corpus-College Joh. Spencer: „De legibus Hebraeorum ritualibus et earum rationibus libri tres“ in einem Quartband. Schon 1686 folgte die 2. Auflage zu Haag, die 3. nach dem 1695 erfolgten Tod des Verfassers zu Leipzig 1705, die 4. mit einem vierten Buch aus seiner Hinterlassenschaft vermehrte Auflage in 2 Foliobänden zu Cambridge 1727, und endlich die letzte mit einer dissertatio praeliminaria versehene von C. M. Pfaff in gleichfalls 2 Foliobänden zu Tübingen 1732. Dieses für seine so wie für die Folgezeit höchst wichtige und einflussreiche Werk, auf das wir vielfach zurückkommen müssen, hat es nur mit den eigentlich Mosaischen Cult- und Ritualgesetzen zu thun und sucht mit grosser Gelehrsamkeit und Scharfsinn weitläufig nachzuweisen, dass sie, obwohl von Gott gegeben oder zugelassen, ursprünglich aus dem Heidenthum, namentlich aus Aegypten, stammten und in monotheistischem Sinn modificirt seien. Die oft scharfe Polemik gegen die bis dahin fast ausschliesslich übliche typische Deutungsweise rief grossen Widerspruch hervor; von den dagegen erschienenen Schriften ist wohl die bedeutendste die von H. Witsius († 1708): „Aegyptiaca, sive de Aegyptiacorum Sacrorum cum Hebraicis collatione libri tres“, die zuerst in Amsterdam 1683, sodann in Basel 1739 herauskam, aber nicht im Stande war, die Spencer'schen Ansichten gänzlich zu verdrängen. In dieselbe Zeit fällt das Werk von Hadr. Reland: Antiquitates sacrae veterum Hebraeorum. Traj. 1708, das eine auf gründlichem Studium beruhende Darstellung mehr in der Form eines Compendiums enthält, jedoch auf die Bedeutung der Cultvorschriften sich nicht einlässt; es wurde öfter wieder abgedruckt; Ugolini nahm es in seinen Thesaurus Antiq. II. auf und begleitete es mit Bemerkungen, J. E. Rau schrieb dazu: Notae et animadversiones. Herborn 1743; mit diesen wurde es zuletzt von G. J. L. Vogel herausgegeben. Halle 1769 in 8. Ein eigenes Werk über unsern Gegenstand schrieb erst wieder G. Lor. Bauer: „Beschreibung der gottesdienst-

lichen Verfassung der alten Hebräer.“ Leipzig 1805. 2 Bde. Dasselbe beschreibt den Gottesdienst wohl ausführlich, beruht aber nicht auf neuen, selbstständigen Forschungen und erblickt vom vulgär rationalistischen Standpunkt aus überall nur Entlehnung und Nachahmung heidnischer, namentlich ägyptischer Einrichtungen. Nachdem wieder längere Zeit ohne eine gesonderte Bearbeitung verstrichen war, versuchte ich eine solche in der „Symbolik des Mosaischen Cultus.“ Heidelberg 1837—1839. Seitdem erschien von H. Ewald: „Die Alterthümer des Volkes Israel.“ Anhang zum 2., resp. 3. Bande der Geschichte des Volkes Israel. Göttingen 1848. 8. 2. Aufl. 1854, 3. Aufl. 1866. Der Inhalt umfasst nämlich nur die religiösen oder heiligen Alterthümer, nach S. 5: „das Ganze aller durch das Gesetz oder sonst durch öffentliche Geltung bestehenden Einrichtungen des alten Volkes, oder das Leben des Volkes sofern es durch die in ihm rege gewordenen Wahrheiten und Triebe des Jahvethums bestimmt und beherrscht wurde.“ Die Darstellung beruht ganz auf den kritischen Forschungen des Verfassers über die Bücher des A. T. insbesondere des Pentateuchs, deren Ergebnisse er als völlig sicher und unangreifbar voraussetzt. Er erklärt sich S. 3 dahin: „Von der breiten und sichern Grundlage des in eben dieser [der Salomonischen] Zeit verfassten Buches der Ursprünge gehen wir hier überall aus; nichts kann uns in der Auffassung des Einzelnen anschaulichere Vorstellungen reichen, nichts uns geschichtlich einen so zuverlässigen Ausgangsort gewähren, als die kostbaren Ueberbleibsel dieses Buches. Wir stellen dann aber mit diesen immer die übrigen früheren oder späteren Quellen zusammen, indem wir den Ursprung und Sinn der Gebräuche bis in die ältesten Zeiten der Gemeinde oder noch weiter hinauf bis in die entferntesten Urzeiten zurückverfolgen, zugleich aber auch vorwärts in die spätern Entwicklungen derselben, namentlich in die Deuteronomischen unsre Blicke richten.“ Die sehr eigenthümliche, von allen bisherigen Bearbeitungen abweichende Ausführung des jedenfalls sehr beachtenswerthen Werkes ergiebt sich schon aus der dem Ganzen vorausgestellten Ein- und Abtheilung des Gesammtstoffes. In neuester Zeit sind zwei gleichfalls nur die religiösen Alterthümer behandelnde Werke von katholischen Theologen erschienen; das eine von P. Scholz: „Die heiligen Alterthümer des Volkes Israel“, in 2 Abtheilungen. Regensburg 1868. 8. Dasselbe „verfolgt hauptsächlich den Zweck, die gottesdienstlichen Verhältnisse des A. B. einerseits in klarer gedrängter Sprache genauer und

umfassender darzustellen, als dies auf dem Gebiet der katholischen Literatur in den Handbüchern der bibl. Archäologie bisher geschehen ist, und andrerseits nicht blos die äussere Gestaltung der religiösen Institutionen und Einrichtungen der Hebräer, sondern auch die tiefere Bedeutung und den typischen Character derselben im Lichte des neuen Bundes und nach den traditionell kirchlichen Grundanschauungen zu würdigen“ (Vorwort S. III). Gleich darauf folgte von Abt D. B. von Haneberg: „Die religiösen Alterthümer der Bibel, zweite grösstentheils umgearbeitete Auflage des Handbuchs der bibl. Alterthumskunde.“ München 1869. Der Verf. will zunächst „die Gewohnheiten und Einrichtungen des Alterthums der Wahrheit gemäss darstellen“, wobei er „den jüdischen Schriftstellern über archäologische Fragen ein grösseres Gewicht beilegt, als gewöhnlich geschieht“; zugleich erklärt er: „Der Zusammenhang zwischen dem Innern und Aeussern, zwischen den Idealen und den Ceremonien der Religion muss sich wie naturgemäss aus der Schilderung ergeben. Es wurde nicht versäumt, den Sinn und Zweck der Handlungen und Einrichtungen gelegentlich zu erläutern; wo offenbar die Handlung oder Einrichtung von vornherein als bildlich anzuerkennen war, wurde der Auffindung der Bedeutung eine eigene Untersuchung gewidmet.“

Von den zahlreichen Werken über die gesammten biblischen Alterthümer sind hier namentlich diejenigen zu erwähnen, welche entweder längere Zeit hindurch sich Geltung verschafft haben oder gerade für unsern Gegenstand die wichtigeren sind. Anfangs wurde mit der Darstellung der religiösen nur die der bürgerlichen oder staatlichen und Rechts-Verhältnisse verbunden. Das erste Werk dieser Art, das zwar an sich nicht sehr bedeutend war, dennoch aber lange Zeit als Grundlage weiterer, ausführlicherer Darstellungen diente, rührt her von dem englischen Geistlichen Thom. Goodwin: „Moses et Aaron, seu civiles et eccles. ritus antiqq. Hebr.“ zuerst englisch Oxfort 1616, sodann lateinisch von J. H. Reiz, Bremen 1679 und 1685, 3. Ausgabe mit einer Vorrede von H. Witsius 1690, ferner mit Erläuterungen von J. H. Hottinger, Frankfurt 1710 u. Leyden 1724, 2 Bde. in 8.; endlich legte es noch J. Gottl. Carpzov bei seinem durch Gelehrsamkeit und besonnene Kritik ausgezeichneten, ausführlichen und immer noch sehr brauchbaren Werke zu Grunde: „Apparatus criticus antiquitatum sacri codicis et gentis Hebraeae; uberrimis annotationibus in Thom. Goodwini Mosen et Aaronem subministravit J. G. Carpzov.“ Francof. et Lips. 1748, in gr. 4. Die

sorgfältige Beschreibung der heiligen Alterthümer ist auch hier die Hauptsache; das Verständniss der Cultvorschriften ist insofern beachtet, als die herkömmlichen typischen Deutungen, jedoch in viel nüchterner als bis dahin üblichen Weise, angeführt werden. In derselben Zeit erschien von dem Italiener Blas. Ugolino: „Thesaurus antiquitatum sacrarum, complectens selectissima clarissimorum virorum opuscula, in quibus veterum Hebraeorum mores, leges, instituta, ritus sacri et civiles illustrantur.“ Venet. 1744—1769 in 34 Foliobänden. Enthält diese grosse ihrem Titel entsprechende Sammlung auch nicht Alles, was bis dahin über die bibl. Alterthümer geschrieben worden, könnte auch statt eines und des andern rabbinischen Tractats Besseres und Wichtigeres in sie aufgenommen sein, so bleibt sie doch immerhin ein wahrer thesaurus, der Jedem unentbehrlich ist, der sich genauer in den hebräischen Alterthümern umsehen will. Ueber den Sinn und die Bedeutung der Cultgesetze findet man jedoch ausser den typischen Deutungen, wie sie in den verschiedenen einzelnen Schriften enthalten sind, auch hier sehr wenig Ausbeute. Von dieser Zeit an erweiterte sich das Gebiet der bibl. Archäologie immer mehr, man zog Alles, was auf den Gesammtzustand des alten Volkes Bezug hatte, in ihren Kreis, das ganze häusliche und gesellschaftliche Leben, Geographie, Oekonomie, Naturgeschichte, Künste und Wissenschaften. „Characteristisch für die Zeit, sagt Diestel (Gesch. des A. T. S. 579), ist die besondere Pflege aller andern Zweige der Alterthümer ausserhalb der religiösen; der Ton der Darstellung wird so objectiv, als ob es sich um Gebräuche fremder Heidenvölker handle. ... Am eifrigsten benützte man die neuern Reisebeschreibungen und verglich gern die Sitten anderer Völker.“ Unter solchen Umständen war es natürlich, dass die religiösen Alterthümer, namentlich der Cultus selbst, nur in der rein äusserlichsten Weise behandelt wurden und für Sinn und Verständniss der Cultvorschriften um so weniger geschah, als man von der bisher gewöhnlichen, alleinigen typischen Deutungsweise durchaus nichts mehr wissen wollte. Das erste von den Werken dieser Art, das sich jedoch vor andern durch Sorgfalt und Genauigkeit auszeichnet, ist das von H. E. Warnekros: „Entwurf der hebräischen Alterthümer“, Weimar 1783, besonders in 2. Auflage 1794, gänzlich umgearbeitet in 3. von A. G. Hoffmann 1832. 8. Darauf folgte das ausführliche Werk von J. Jahn: „Biblische Archäologie“, erster Theil: 1. u. 2. Band. „Häusliche Alterthümer“, zweiter Theil: 1. u. 2. Band. „Politische Alterthümer“,

dritter Theil: „Heilige Alterthümer.“ Wien 1796—1805, mit Kupfern und Karten; 2. Auflage erster Theil 1817, zweiter 1824. Auf die Bedeutung der Ritualgesetze lässt sich dieses gelehrte Werk nicht ein. Eine bedeutende Stelle nimmt das erstmals Leipzig 1814 erschienene „Lehrbuch der hebräisch-jüdischen Archäologie nebst einem Grundriss der hebräisch-jüdischen Geschichte“ von W. M. L. de Wette ein, in 2. verbesserter Auflage 1830, in 3. umgearbeiteter 1842, und in 4. von F. J. Räbiger besorgter 1864. Es gehört der historisch-kritischen Schule an und zeichnet sich besonders noch durch die reichen literarischen Nachweisungen aus, welche den kurz und koncis gefassten Paragraphen beigegeben sind. Dem Mos. Cultus, der im 3. Hauptstück des 1. Abschnittes des zweiten Theils behandelt ist, wird im Allgemeinen wohl „symbolische Bedeutung“ zugestanden, aber im Einzelnen nicht nachgewiesen, jeder in dieser Beziehung bis jetzt gemachte Versuch vielmehr bestritten und zurückgewiesen. Katholischer Seits erschien in Bonn 1834 das Handbuch der biblischen Archäologie von J. M. Aug. Scholz, das entschieden dem oben (S. 8) angeführten Werk von Paul Scholz nachsteht. Die von dem jüdischen Gelehrten J. L. Saalschütz herausgegebene Archäologie der Hebräer, 2 Theile, Königsberg 1855. 8. beruht, wenigstens was den Mos. Cultus betrifft, nicht auf gründlichen gelehrten Forschungen und kann sich jedenfalls dem de Wette'schen Lehrbuch nicht an die Seite stellen. Die 1857 in Wien erschienenen „hebräischen Alterthümer in Briefen“ von G. G. Roskoff haben den ausgesprochenen Zweck, einem „Nichtfachmann Achtung vor der hohen Bedeutsamkeit des hebräischen Alterthums und seiner Einrichtungen abzugewinnen“, sind daher auch keine streng wissenschaftliche Arbeit, und enthalten, was Sinn und Bedeutung der Cultgesetze betrifft, auch meist nur die Ergebnisse der bisherigen Forschungen. Das neueste hierher gehörige Werk ist von K. Fr. Keil: „Handbuch der biblischen Archäologie“, erste Hälfte: „die gottesdienstlichen Verhältnisse der Israeliten“ mit 4 lithographirten Tafeln, Frankfurt a. M. 1858., zweite Hälfte: „die bürgerlich-socialen Verhältnisse der Israeliten“, ebendas. 1859. 8. Hier ist, wie das Vorwort sagt, „versucht, die Lebenseinrichtungen der Israeliten nach ihrer äussern Gestaltung wie nach ihrer religiösen Bedeutung im Lichte der göttlichen Offenbarung klar und übersichtlich geordnet darzustellen.“ Dies ist auch in sehr anerkennenswerther Weise geschehen; namentlich wird mit Recht der Nachweis des Grundes und

der Bedeutung der Cultgesetze als eine unerlässliche Aufgabe der bibl. Archäologie betrachtet, die Bedeutsamkeit selbst aber als eine „symbolische“ aufgefasst und die Typik „in das Gebiet der bibl. Theologie und Dogmatik“ verwiesen (S. 61). — Zu allen den bisher angeführten Schriften kommen nun noch solche, welche entweder ausschliesslich oder zugleich mit andern theologischen Gegenständen die biblische Archäologie nicht in systematischer, sondern in lexikalischer d. i. alphabetischer Form und Ordnung behandeln. Dahin gehört wohl aus älterer Zeit Calmets Dictionaire historique et critique, chronologique, géographique et literal de la Bible, 2 Bde. in Folio, Paris 1722 und 1728 (in's Deutsche übersetzt 1751—1754, 4 Bde. in 4.), vor allem aber das gründliche und gelehrte, mit den reichsten literarischen Nachweisungen ausgestattete, bis jetzt unübertroffene und unentbehrliche Werk von G. B. Winer: „Biblisches Realwörterbuch zum Handgebrauch für Studierende, Candidaten, Gymnasiallehrer und Prediger“, 2 Bde. in gr. 8. Leipzig 1819 und 1820, 2. Auflage 1833, 3. „sehr verbesserte und vermehrte“ 1847 und 1848. Ferner Herzogs in Verbindung mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten herausgegebene „Real-Encyklopädie für protest. Theologie und Kirche“, 22 Bde. in gr. 8. Hamburg und Gotha 1854—1868 in den meist trefflichen archäologischen Artikeln. Ausserdem kommen noch in Betracht Wil. Smith A Dictionary of the Bible comprising its Antiquities, Biography, Geography and Natural history. Lond. 1863, drei enggedruckte Bände in gr. 8., ferner das „biblische Wörterbuch für das christliche Volk“, in Verbindung mit evangelischen Geistlichen Würtembergs herausgegeben von H. Zeller, 2 Bde. Stuttgart 1856, in 2. Auflage 1866, und das bis jetzt noch nicht vollendete „Bibel-Lexikon. Realwörterbuch zum Handgebrauch für Geistliche und Gemeindeglieder“, in Verbindung mit den namhaftesten Bibelforschern herausgegeben von D. Schenkel, Leipzig 1869.

Zu den Hilfsmitteln für unsere Untersuchung, namentlich für den Hauptzweck derselben, gehören endlich auch noch die Werke über die Religionen und Culte des heidnischen Alterthums. Die Alterthumswissenschaft der neueren Zeit hat sich nicht, wie es die Theologie so lange hinsichtlich des Mos. Cultus that, damit begnügt, nur die äussere Gestaltung dieser Culte zu erforschen, sondern sich zugleich bemüht, die denselben zu Grunde liegenden religiösen Ideen und Vorstellungen darzulegen. Dadurch ist erst eine

genauere Vergleichung mit dem Mos. Cultus möglich geworden, welche zu einer richtigen Auffassung und Würdigung desselben wesentlich beiträgt. Ein vollständiges Verzeichniss der betreffenden umfangreichen Literatur gehört nicht hierher; wir beschränken uns darauf, nur einige Hauptwerke anzuführen, die in der angegebenen Richtung geschrieben sind und allgemeine Anerkennung gefunden haben. Unter denen, welche sich auf sämmtliche heidnische Religionen erstrecken, ist das erste die „Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen", von Fr. Creuzer, erstmals Darmstadt 1810 in 2 Bänden, sodann in 2. sehr vermehrter Auflage 1819 und 1820 in 4 Bänden, und in 3. Auflage 1836—1841. Die 2. Auflage gab Veranlassung zu dem Werke: „Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums" von F. Chr. Baur, Stuttgart 1824 in 3 Bänden. Dasselbe ruht wohl im Ganzen auf den Creuzer'schen Forschungen, ist aber keineswegs schlechthin abhängig davon, und unterscheidet sich namentlich dadurch, dass es nicht den ethnographischen Weg der Betrachtung einschlägt, sondern die Ideen und Vorstellungen der verschiedenen Völker in systematischer Form (meist nach Schleiermacher) zusammenstellt. Ueber das Heidenthum überhaupt, und nicht blos über seine Religionen ist in neuester Zeit ein gelehrtes wissenschaftliches Werk erschienen, das leider unvollendet geblieben ist: A. Wuttke: „Geschichte des Heidenthums". 2 Theile. Bresl. 1852 u. 1853. Von den Werken über die unserm Gegenstand besonders nahe liegenden orientalischen Religionen ist zuerst die geistvolle Bahn brechende „Mythengeschichte der asiatischen Welt" von J. Görres. Heidelberg 1810, zu nennen, sodann das Werk von P. F. Stuhr: „Die Religions-Systeme der heidnischen Völker des Orients." Berlin 1836. Seitdem hat sich die Forschung noch mehr einzelnen Religionen zugewendet, so dass wir jetzt über die Religion jedes einzelnen Volkes ein oder mehrere Werke besitzen, welche anzuführen wir im Verlauf unserer Untersuchung mehrfach Gelegenheit haben werden.

§. 2.

Die symbolische Form des Mosaischen Cultus.

Zu dem Ausspruch Christi Joh. 4, 24 von der Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit scheint es keinen grösseren Gegensatz geben zu können als ein Cultus, welcher wie der Mosaische sich ganz und gar in äusserlichen, sinnlichen Formen bewegt, die bis ins Einzelnste mit grösster Sorgfalt angeordnet und zu genauer Beobachtung vorgeschrieben sind. Das Wort, obwohl das erste und nächste Mittel, Innerliches und Geistiges auszudrücken, tritt hier ganz in den Hintergrund. Ausser dem kurzen priesterlichen Segensspruch Num. 6, 24 und dem Bussbekenntniss des Hohenpriesters am Versöhnungstag Lev. 16, 21 finden sich nicht einmal bestimmte Gebete angeordnet; und wenn auch, wie sich von selbst versteht, gebetet wurde, so war doch, wie Winer (Real-W. B. I, S. 397) bemerkt, „gesetzlich das Gebet nicht in das Ritual des öffentlichen Gottesdienstes verflochten; wir wissen nicht einmal, ob beim Opfern das Beten regelmässig stattfand.“ Die erste Frage, die sich hier aufdringt, ist die: Wie ist ein solcher in lauter Aeusserlichkeiten sich bewegender Cultus aufzufassen?

Man hat die rein sinnliche Form aus dem besonderen Verhältniss zu erklären versucht, in welchem nach Mosaischer Vorstellung Gott zu dem Volk Israel stehe. Da er nämlich wesentlich als König und Herr dieses Volkes erscheine, so habe auch seine Verehrung die Form eines Königs- und Herrendienstes erhalten, und zwar, um der Schwachheit, Sinnlichkeit und Rohheit des Volkes willen, nach dem Muster des Dienstes, wie man ihn im alten Orient grossen Herren und Königen zu leisten pflegte; eine solche Form habe dem Volke imponirt, Furcht in ihm erweckt und es zum Gehorsam bewogen. Diese Auffassung des Mosaischen Cultus gieng, wie es scheint, zuerst von Maimonides († 1205) aus und wurde noch bestimmter von seinem Schüler und Commentator, dem Rabbi Schem Tob († 1393) vorgetragen, welcher (zu Maimonides More Nebochim ed. Buxtorf. III, cap. 45.) sagt: Deus talem sibi domum condi jussit, qualis esse solet domus regia. In domo regia haec omnia, quae diximus, reperiuntur. Alii scilicet, qui custodiant palatium ejus, alii, qui fungantur officiis ad regiam dignitatem pertinentibus, qui epulas

instruant aliaque faciant regi necessaria; alii denique, qui voce quotidie fidibusque canant. Est enim in domo regia locus ad cibos apparandos constitutus; item locus, ubi adoramenta adolentur. Est etiam mensa in domo ejus, itemque conclave ipsi proprium, quo nemo pervenit, nisi qui ei secundus est, quosque in maxime caris habet. Eundem ad modum voluit Deus, ut haec omnia sua in domo inessent, ne qua in re terram regibus concederet. Est enim ille rex magnus, ut his quidem rebus non indigéat. Verum hinc facile elucet ratio victus familiaris sacerdotibus et Levitis dati, utpote quem rex quisque ministris suis suppetidare solet. Atquae haec omnia eo spectabant, ut intelligeret vulgus, regem, nempe dominum exercituum inter nos versatum esse. Dieselbe Auffassung macht in der Hauptsache auch Abarbanel († 1501) zu Ex. 25, 8 geltend, mit dem Beifügen: Non quod illi, cui omnis laus, harum rerum ulla opus sit: absit ut ita arbitremur. Sed ut populi animo penitus insideret, in mediis Israelitarum castris versatum esse Dominum Deum eorum. Besonders aber hat Spencer in seiner dissertatio de theocratia Jud. cp. 5 (de leg. Hebr. ritual. I, p. 196) von ihr Gebrauch gemacht, und nach ihm glaubten neuere Apologeten mit ihr am besten das Cultgesetz gegen Vorwürfe und Angriffe vertheidigen und rechtfertigen zu können. So namentlich Hess (Geschichte Mose's I, S. 264. 370): „Jetzt war die Einrichtung dieses (sinnlichen) Gottesdienstes in Gang gebracht. ... Sinnlicher, in die Augen fallender konnte Jehova, der Gott Israels, unter seinem Volke nicht wohnen. Alle Morgen und Abend ward geopfert und geräuchert; die Nacht durch brannten im Zelt die Lampen; auf dem Tisch lagen die Tafelbrode, die alle acht Tage weggenommen und mit frischen ersetzt wurden. Auch Trinkgefässe waren vorhanden. Täglich fanden sich die Bedienten um die bestimmte Zeit zur Aufwart ein, waren immer bereit, die Geschenke für den König und Herrn in Empfang zu nehmen und zu besorgen. So hatte er unter den Israeliten seine Hofstatt, seinen Heerd, seine Tafel, seine Dienerschaft.“ Ganz ähnlich auch Köppen (Die Bibel, ein Werk der göttlichen Weisheit I, S. 382 fg.). In neuester Zeit ist diese Auffassung, die bereits antiquirt schien, wenn auch in etwas modificirter Weise, von Knobel (Die BB. Exod. u. Levit. S. XIII fg.) wieder aufgenommen worden: der elohistische Erzähler wolle zeigen, wie sich die „Gottesherrschaft“ in Israel gestaltet habe; Jehovah „ordnet eine Wohnung für sich an, dies ist die Stiftshütte. Sie wird mit Allem versehen, was zur rechten Ausstattung einer solchen Woh-

nung gehört, nämlich mit einem Leuchter“ u. s. w. „Als Oberherr inmitten seines Volkes besteilt Jehova sich Diener, die ihm nahe stehn und an und in seiner Wohnung Dienste leisten sollen. Das sind die Priester.“ Die Israeliten selbst sind „die Knechte Jehova's. Sie erhalten von ihrem Herrn sein Land Kanaan zur Benutzung. ... Als seine Unterthanen haben sie Abgaben an ihn zu leisten ... insbesondere haben sie an jedem Tag bei seiner Wohnung Opfer darzubringen. ... Endlich haben sie dem hohen Herrn auch Feste zu veranstalten, an welchen sie zu seiner Ehre von ihren Geschäften und Arbeiten ablassen und seine Wohlthaten feiern.“

Diese ganze Auffassungsweise der Cultgesetze zeigt sich bei näherer Prüfung als völlig unhaltbar. Was zunächst die „Gottesherrschaft“ betrifft, von der sie ausgeht, so hat Gott allerdings Israel sich erwählt und will dieses Volkes Gott und Herr sein, aber nicht blos um es zu beherrschen, sondern um es zu „heiligen“ und von ihm „geheiligt“ zu werden; denn er spricht: „Ihr sollt den Namen meiner Heiligkeit nicht entweihen, und ich will geheiligt werden inmitten der Söhne Israels, Ich Jehova, der euch heiliget, der euch aus dem Lande Aegypten geführt hat, dass ich euer Gott sei, Ich, Jehova“ (Lev. 22, 32), und: „Ich, Jehovah, bin euer Heiliger; (Ich), Israels Schöpfer, euer König“ (Jes. 43, 15. vgl. Ps. 89, 19). Die Seele des Bundes zwischen Jehova und Israel, das Ziel und der Zweck des Königthums Jehova's ist der so oft wiederkehrende Ausspruch: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ (Lev. 19, 2. 11, 45. 20, 7. Ex. 31, 13). Dies Heiligkeits- und Heiligungsverhältniss ist seiner Natur nach ein wesentlich religiöses, das im Cultus zur Darstellung kommt und gepflegt wird, die fragliche Auffassung aber macht es zu einem wesentlich politischen, wie denn Spencer (a. a. O.) geradezu sagt: Spectandus est Deus ut rex politicus, cujus erat, non tantum generali providentia sed speciali imperio, gentem Judaicam regere et moderari. Plurima autem a Mose instituta videntur, quod personae regiae, quam Deus sustinuit, apprime conveniret et honorem ei qua regi debitum, sacrum et illaesum conservarent. War der ganze Cultus nur die Darstellung des Verhältnisses eines orientalischen Herrschers zu seinem Volk, so ist er ohne specifisch religiösen Gehalt und die sinnliche, äusserliche Form ist dann sein Wesen selbst; ein solcher Cultus würde aber, statt ein Mittel zur Heiligung zu sein, das Volk nur tiefer in die Aeusserlichkeit und Sinnlichkeit hineingeführt haben. Zudem liegt in ihm aber auch

ein derartiges Contrefait einer orientalischen Hofhaltung gar nicht wirklich vor. Das hauptsächlichste, fast ausschliessliche Geschäft der Priester bestand nicht im Lichter anzünden und Tafel decken, sondern im Sühnen mit dem Opferblut; wie konnte in ihnen das Volk nur „königliche Bedienten“ erblicken? wie konnte es seine zur Sühne dargebrachten Opfer als Staatssteuern oder politische „Abgaben“ betrachten? Ueberhaupt aber kann es keine Auffassung des Verhältnisses zwischen Staats- und Cultuseinrichtungen geben, die dem Sinn und Geist des ganzen Alterthums, insbesondere des orientalischen mehr widerspricht, als die fragliche. Niemals und nirgends nämlich erscheint der Cultus eines alten Volkes nach dem Vorbild politischer Institutionen eingerichtet, vielmehr wurden überall umgekehrt die politischen Verhältnisse möglichst den religiösen nachgebildet. Man machte nicht zuerst einen König oder eine Staatsverfassung nach Gutbefinden, und glaubte hernach auch an eine Gottheit, deren Verehrung man dann nach dieser Staatsverfassung einrichtete, sondern trug umgekehrt das Verhältniss zur Gottheit auf das zum politischen Herrscher über. Was die Gottheit für die ganze Welt, das sollte der König und Herrscher für sein Volk und Reich sein, ihr Ab- und Nachbild. Insofern die Gottheit im Himmel wohnt und herrscht, bildete man, je nachdem man sich den Himmel, seine Ordnung und Einrichtung dachte, dieser die Ordnung und Einrichtung des Reiches nach und suchte damit derselben ein himmlisches Gepräge, eine religiöse Sanction zu geben.*) Wenn nun aber selbst das Heiden-

---

*) Da dies für unsere ganze Untersuchung sehr beachtenswerth ist, so mögen hier einige Belege folgen. Dass selbst die Hebräer die Herrscher und Gewalthaber der Erde „Götter“ nannten, sieht man aus Ps. 82, 6. Joh. 10, 34. Von den Aegyptern sagt Diodor von Sic. (Bibl. hist. 1): *δοκοῦσι τοὺς ἑαυτῶν βασιλεῖς προσκυνεῖν τε καὶ τιμᾶν ὡς πρὸς ἀλήθειαν ὄντας θεούς. τοὺς βουλομένους τε καὶ δυναμένους τὰ μεγάλα εὐεργετεῖν ἡγούμενοι θείας μετέχειν φύσεως.* Die ägyptischen Königspaläste waren den Tempeln nachgebildet und lassen sich von diesen oft kaum unterscheiden (Weiss, Kostümkunde I, S. 46. 69 fg.). Die Inder betrachteten ihre Könige als „die wahren Ebenbilder des Weltkönigs“; in Anreden hiess der Monarch „schlechthin Deva, Gott“; das königliche Insigne war ein Rad, das Symbol des Weltenlenkers Wischnu; der Hof des Indischen Fürsten und sein Thron wurde als sein Himmel angesehen (v. Bohlen, das alte Indien II, S. 43 fg. Müller, Glauben, Wissen und Kunst der a. Hind. S. 358 fg. 550). Die alten Perser erblickten in ihrem König den „Repräsentanten Ormuzds“ und den „Gott der Erde“ (Kleuker, Zendavesta I, S. 63. Plutarch. Themist. 27); der ganze Persische Hof war nach dem Muster

thum weit entfernt davon war, den Gottesdienst nach dem Muster des Königdienstes einzurichten, wie viel weniger lässt sich daran im Mosaismus denken.

Die ausschliesslich sinnliche Form des Mos. Cultus erklärt und rechtfertigt sich nur, wenn sie als eine nicht blos und allein sinnliche, sondern als eine sinnbildliche d. h. symbolische aufgefasst wird.*) Dazu nöthigt schon im Allgemeinen das eigenthümliche

---

der himmlischen Hofhaltung eingerichtet. Die nächste Umgebung Ormuzds im Himmel waren die 7 Amschaspands, die höchsten Himmelsgeister; ihr nachgebildet umgaben den Königsthron die 7 höchsten Staatsbeamte, die Satrapen (Brisson, de regn. Pers. p. 264. Hengstenberg, Beiträge I, S. 125 fg.); an den 4 Ecken oder Enden des Himmels dachte man sich die 4 Hauptgestirne, die den 4 Vögeln des Himmels oder den Iynx entsprachen und denen nachgebildet sich an der königlichen Wohnung wie am Throndache 4 Vögel befanden, welche die Götterzungen hiessen (Philostrat. vit. Apollon. 1, 25. Creuzer, Commentt. Herodot I, 25. Münter, Relig. der Babylon. S. 31 und 34). „Im Orient, sagt Movers (die Rel. der Phönicier S. 467), wo die Könige als Repräsentanten der Gottheit galten, wurden sie auch im Kostüm und mit den Attributen derselben abgebildet: so bei den Aegyptern, Numitiern, den alten Persern und den Parthern ... und wahrscheinlich war es auch wohl assyrisch-babylonische Sitte, dass der König im Kostüm der Gottheit und zwar eben des Sandan auftrat und so abgebildet wurde.“ Noch im neueren Orient haben sich diese Vorstellungen erhalten. In China, dem „himmlischen Reich“ heisst der Kaiser Tien, der Sohn des Himmels, „die Ehrfurcht vor ihm geht bis zur Anbetung.“ (Du Halde, Beschreibung des Chines. Reichs 2, 2, 48. 3, 5. Windischmann, die Philos. im Fortgang der Weltgeschichte I, 1. S. 39 fg.). Der Palast des Kaisers hat Form und Einrichtung des Himmels, wie wir unten sehen werden. Der höchsten Staatsbeamten (Mandarinen) sind entweder 12 nach den Zodiakalzeichen oder 9 nach den 9 Gattungen der Erde (vgl. Görres, Mythengesch. I, S. 17).

*) Ueber den Begriff des Symbols, insbesondere über die Bedeutung des Wortes *σύμβολον* vgl. die Erörterungen bei Creuzer, Symbolik 3. Aufl. IV, S. 503 ff., wo nachgewiesen wird, dass das Wort nicht blos überhaupt so viel ist als *σημεῖον*, Zeichen, sondern dass „der Sprachgebrauch der klassischen Schriftsteller Griechenlands, eines Aeschylus, Aristophanes, Xenophon und Anderer das Symbol in den Kreis der Religion einführt und ganz deutlich zu erkennen giebt, dass es die Verhältnisse zwischen Göttern und Menschen bezeichnete. ... Alle Symbolik beruht nicht auf willkürlicher, menschlich veranstalteter Bezeichnung, sondern auf jener uranfänglichen Verbindung [zwischen Zeichen und Sache] selbst. Hierdurch ward also das Symbol über andere Arten des bildlichen Ausdrucks gestellt.“ In neuester Zeit ist diese Auffassung entschieden verworfen worden von Hartung (Die Religion und Mythologie der Griechen. Leipzig 1869), welcher (S. 9 ff.) behauptet: „Das Wort *σύμβολον* kann nur missbräuchlich zuweilen für ein beweisendes Zeichen (argumentum, *σημεῖον*) ge-

Wesen und Princip des Mosaismus. Eine Religion welche nur Einen, absolut über der von ihm erschaffenen Welt erhabenen, unsichtbaren Gott kennt, kann unmöglich das Verhältniss des Menschen zu diesem Gott nur als ein schlechthin sinnliches, äusserliches und sichtbares auffassen. Das Gebot des Grundgesetzes Exod. 20, 4: „Du sollst Dir kein Bildniss noch irgend ein Gleichniss machen“ u. s. w. verwirft nicht schlechtweg jedes Bild oder Symbol (selbst Calvin sagt: Quod stulte quidam putarunt hic damnari sculpturas et picturas quaslibet, refutatione non indiget), sondern nur jedes Bild von Gott. Damit eben konstatirt es die absolute Unsichtbarkeit und Geistigkeit des göttlichen Wesens, aus der sich unmittelbar und von selbst ergiebt, dass auch der Cultus, welcher der Ausdruck des göttlich-menschlichen Verhältnisses ist, sich nicht in lauter Formen bewegen kann, die nur der Sichtbarkeit, Aeusserlichkeit und Sinnlichkeit angehören, vielmehr allein in solchen, die das an sich unsichtbare, innerliche Verhältniss irgendwie bezeichnen und ausdrücken d. i. sinnbildlich, symbolisch sind. Darauf beruht denn auch die öftere Mahnung, in dem Buche des Gesetzes, dessen grösserer Theil eben

---

braucht werden; sonst bedeutet es immer ein Recht- und Anspruch sicherndes Unterpfand und bezieht sich, wie schon die Abstammung zeigt, auf einen Vertrag oder Bund oder ein auf Treu und Glauben beruhendes Verhältniss Zweier“; und (S. 57): „Die Ceremonien verrichten sie [die Gründer der gottesdienstlichen Gebräuche] nicht als sinnbildliche Handlungen, sondern als wirkungskräftige, Geister bewegende, Gewähr leistende Symbole. Denn den Geistern kann man nur mit Geisterkraft begegnen, und das Symbol unterscheidet sich von jedem andern Bild oder Zeichen eben dadurch, dass es eine Bürgschaft gewährt und ein Unterpfand ist des Bundes, welchen der Gott mit dem Menschen geschlossen hat: dadurch aber gewinnt es im Aberglauben magische Kraft gleich einem Amulet, indem der Geist oder Gott mit seiner Gegenwart und seinen Wirkungen an dasselbe gebunden ist.“ Ferner (S. 135): „Das ist überhaupt das Wesen und der Zweck aller Ceremonien und jedes Gottesdienstes, dass er eine Bürgschaft oder Anwartschaft geben will auf gewisse Güter für die gläubigen Gottesdiener. . . . . Das Symbol hat eine magische oder wunderwirkende Kraft.“ Diese Begriffsbestimmung ist eine offenbar falsche. Dass *σύμβολον* nur und allein Vertragsunterpfand heisse und „nie und nirgends“ die Bedeutung von „Zeichen, Kennzeichen, Merkmal“ habe, widerlegt schon jedes griechische Lexikon (z. B. Pape s. v.). Wenn dann gar S. 57 zur Begründung der aufgestellten Definition von Symbol gesagt wird: „Jede Religion beruht auf Wunderglauben“ nämlich auf dem Glauben an magische Kraft, also auf Aberglauben, und S. 28 die Ueberschrift des §. 8 lautet: „Es giebt keine monotheistische Religion“, so zeigt sich darin eine nur bei materialistisch-pantheistischer Tendenz mögliche, totale Verkennung des Wesens aller Religion überhaupt.

in Cultvorschriften besteht, zu forschen, über dasselbe nachzudenken und nachzusinnen (הָגָה) Tag und Nacht (Jos. 1, 8 Ps. 1, 2). Wozu eine solche Mahnung, wenn es sich um ein blosses Ceremoniell gehandelt hätte, zu dessen Einübung es ja nur kurzer Zeit, nicht aber des Nachsinnens während der ganzen Lebenszeit bedurfte. Die Bitte: „Oeffne meine Augen, dass ich schaue נִפְלָאוֹת aus deinem Gesetz“ (Ps. 119, 18), setzt nothwendig voraus, dass dieses Gesetz Dinge enthält, die nicht mit den natürlichen Leibesaugen, sondern nur mit Geistesaugen geschaut und erkannt werden können, sonst wäre das Gebet sinnlos (de Wette, Fürst, Delitzsch u. A. übersetzen נִפְלָאוֹת geradezu durch „Geheimnisse“). Dass die religiöse Anschauung überhaupt symbolische Form hat, erhellt recht deutlich aus den prophetischen מַרְאוֹת d. i. Gesichten, in denen unsichtbare, göttliche Dinge und Wahrheiten in sichtbaren, sinnlichen Formen zur Erscheinung kommen; alle Visionen sind nichts Anderes als göttliche Offenbarungen in symbolischer Form (Jes. 6, 1. Jer. 1, 11. 13. Ezech. 1, 1. Amos 7, 1. 8, 1. Dan. 7. 8). Wie sollten denn nun gerade die sichtbaren Formen, in denen Jehova verehrt sein will, ohne Sinn und Bedeutung sein? Beruht ja doch eben auf diesen Cultusformen öfter die Form der prophetischen Visionen (Ezech. 1. Sach. 4). Auch symbolischer Handlungen bedienen sich die Propheten, wenn sie im Auftrag Jehova's etwas als göttliche Wahrheit zu verkünden haben (vgl. 1 Kön. 11, 30. 22, 11. 2 Kön. 13, 15–19. Jes. 20, 2. Jer. 13, 1. 19, 1. 35, 2. 43, 9. Ezech. 4, 1. 5, 1. 12, 3. 24, 2. 37, 15); wie viel weniger können die religiösen Handlungen, die Jehova selbst in seinem Gesetz befohlen hat, für sinn- und bedeutungslos gehalten worden sein? War das Cultgesetz eine *σκιὰ τῶν μελλόντων* (Kol. 2, 17. Hebr. 8, 5. 10, 1), so stellten seine sinnlichen Formen doch jedenfalls etwas Weiteres und Höheres dar und waren kein blosses, bedeutungsloses Ceremoniell. Hiezu kommt aber noch insbesondere, dass die symbolische Form nichts weniger als eine nur dem Mos. Cultus eigene, sondern im Allgemeinen, wie die neueren Forschungen sattsam dargethan haben und Niemand mehr in Abrede stellen kann, die der Culte sämmtlicher alten, namentlich der orientalischen Völker ist, mögen auch zur Zeit die Ansichten und Meinungen über Einzelheiten noch auseinander gehen.*) Dem Mos. Cultus allein den

---

*) Schon Clemens Alex. Strom. 5, p. 556 sagt: *Πάντες οἱ θεολογήσαντες, Βάρβαροί τε καὶ Ἕλληνες, τὰς μὲν ἀρχὰς τῶν πραγμάτων ἀπεκρύψαντο·*

symbolischen Charakter abzusprechen und zu behaupten, es sei mit ihm nur auf äusseres Gepränge, auf Imponiren durch sinnliche Formen, auf Nahrung für die Augenlust und die sinnliche Rohheit des gemeinen Volks abgesehen gewesen, erscheint nicht nur als reine Willkür und Eigensinn, sondern auch als eine factische Herunter-setzung des Mosaismus tiefer unter das gesammte Heidenthum, dessen Cultusformen, so wenig wirkliche Wahrheiten auch ihnen zu Grunde liegen mögen, doch nicht ohne religiöse Bedeutung waren.

Sieht man sich nun auch gegenwärtig genöthigt, dem Mos. Cultus überhaupt Bedeutsamkeit zuzugestehen, so wird dieselbe doch meist nur im Allgemeinen angenommen, dagegen den Einzelheiten vielfach abgesprochen. So giebt de Wette in seiner Archäologie dem §. 221 die Ueberschrift: „Symbolische Bedeutung dieses Gottes-dienstes“, und sagt dann: „Bei Aufsuchung der allerdings vorauszu-setzenden symbolischen Bedeutung dieses Gottesdienstes muss man vom historischen Standpunkte ausgehen. ... Die Deutung muss ein-fach, natürlich sein, und nicht zu sehr in's Einzelne getrieben wer-den; denn nicht Alles ist symbolisch, sondern Manches dient blos dem äusserlichen Bedürfnisse, Anderes dient blos zum Gepränge und zur Unterstützung der Hierarchie; Manches ist vom Herkommen überliefert, und hat seine ursprüngliche Bedeutung verloren.“ Aehn-lich giebt auch Winer (RealW.B. I, S. 441.) zu, dass „der durch's Gesetz verordnete Gottesdienst in einer das ganze öffentliche und Privatleben gleichsam umschlingenden Kette symbolischer Handlungen bestand“, bemerkt aber dann weiter: „Viele haben neuerdings in diesen Cultuseinrichtungen zu viel Sinnbildliches wahrgenommen und die speciellsten Anordnungen, die sich entweder unter den gegebenen Umständen von selbst darboten oder nur zur Hebung der Pracht und Feierlichkeit dienten, zu geheimnissvollen Ideen ausgedeutet“; ferner (R.W.B. II, S. 532): „Auch der Bähr'sche Versuch, je mehr er in's Einzelne übergeht, desto künstlicher und gezwungener

---

τὴν δὲ ἀλήθειαν αἰνίγμασι καὶ συμβόλοις ἀλληγορίαις τε αὖ καὶ μεταφοραῖς, καὶ τοιουτοισί τισι τρόποις παραδεδώκασιν. Auch p. 572 spricht er vom *ἐπι-κεκρυμμένως καὶ διὰ συμβόλων προφητεύειν* und fügt bei: *τοιαῦτα γοῦν καὶ ὁ Μωσῆς παραίνει.* Origenes c. Celsum 4. p. 189 fragt seinen Gegner: *Ἆρα μόνοις Ἕλλησι ἐν ὑπονοίᾳ ἔξεστι φιλοσοφεῖν; ἀλλὰ καὶ Αἰγυπτίοις καὶ ὅσοι τῶν βαρβάρων σεμνεύονται ἐπὶ μυστηρίοις καὶ ἀληθείᾳ; μόνοι δὲ Ἰουδαῖοι ἔδοξάν σοι, καὶ ὁ τούτων νομοθέτης, καὶ οἱ συγγραφεῖς πάντων ἀνθρώπων εἶναι ἀνοητότατοι;*

stellt er sich dar, desto entschiedener tritt er als Spiel gelehrten Witzes auf und desto weniger kann die Alterthumswissenschaft von ihm Notiz nehmen, zumal es ihm an aller und jeder Berechtigung von vornherein fehlt.“ In gleicher Richtung äussert Baumgarten (Com. zum Pentateuch II, S. 51): Bei einer Deutung der Einzelheiten gerathe man, wie die Naturphilosophen gegenüber der Naturkunde, „in das Reich der leeren Gedanken, welche die wirklichen Dinge nicht in sich, sondern ausser sich haben. Nicht anders scheint es mir Bähr mit seiner forcirten Symbolik gegangen zu sein.“ Selbst Hengstenberg endlich stellt (Beiträge III, S. 616) als Grundsatz auf: „Manches in dem Ceremonialgesetz dient dazu, durch sinnliches Gepränge bei dem sinnlichen Volke Ehrfurcht vor dem Heiligen zu erwecken. Dieser Zweck kann nicht bestimmter ausgesprochen werden, als dies Ex. 28, 2 geschieht. Die üble Folge seiner Läugnung ist die, dass man sich genöthigt sieht, Einrichtungen eine symbolische Bedeutung aufzudringen, bei denen offenbar keine solche stattfindet.“ Vgl. auch noch, was Riggenbach (Die Mos. Stiftshütte S. 49) gegen „ungehörige Uebertreibung der Symbolik“ bemerkt hat. Alle diese Erinnerungen resp. Warnungen verdienen umsomehr Beachtung als sie von ganz verschiedenen Seiten herkommen; wir müssen daher etwas näher auf sie eingehen.

a) Die Behauptung, dass nicht Alles, namentlich nicht das, was seinen Grund in äusserer Nothwendigkeit hat, symbolisch ist, muss vollkommen zugegeben werden. Daraus folgt aber nicht, dass auch Anderes, was offenbar nicht durch solche Nothwendigkeit hervorgerufen ist, keine Bedeutung hat, sondern nur zum Gepränge und zur Unterstützung der Hierarchie dient. Am wenigsten lässt sich dafür die Stelle Exod. 28, 2, wo es nach Hengstenberg am bestimmtesten ausgesprochen sein soll, anführen. Dort heisst es: „Mache Kleider der Heiligkeit deinem Bruder Aaron zur Ehre und zum Schmuck“, aber gleich darauf V. 3: „Rede mit Allen, die weisen Herzens und erfüllt sind mit dem Geist der Weisheit, dass sie die Kleider Aarons machen zu seiner Heiligung und mir Priester zu sein.“ Waren diese Kleider blosses Gepräng, so konnten sie nicht zur Heiligung dienen, auch bedurfte es zur Verfertigung eines blossen Pracht- und Schmuckkleides nicht des Erfülltseins mit dem Geist der Weisheit, unter dem nicht blosse Geschicklichkeit und Kunstfertigkeit, sondern, wie Exod. 35, 31 ausdrücklich sagt, der „Geist Gottes“ zu verstehen ist. Nach alttest. Begriffen ist „Heiligkeit“

der „Schmuck“ vor Jehova; daher so oft der Ausdruck: Beten, Loben, Dienen dem Herrn „im Schmuck der Heiligkeit“ (Ps. 29, 2. 96, 9. 110, 3. 1 Chron. 16, 29. 2 Chron. 20, 21. Vgl. Jes. 61, 10), worunter eine Jehova geweihete, heilige Stimmung verstanden wird, als deren Symbol bei den Priestern das ganz weisse Kleid erscheint, das ja an sich schon kein Pracht- und Schmuckkleid, kein „sinnliches Gepräng“ ist, und auch mit der Hierarchie ganz und gar nichts zu thun hat. Bei einem Cultus, den man im Ganzen als symbolisch anerkennt, lässt sich dem Einzelnen die Bedeutsamkeit nicht ohne bestimmten Grund absprechen. Mit Recht hat Umbreit (Stud. u. Krit. 1843. S. 145) gegen de Wette bemerkt: „Er hat auch nicht eine Erklärung des wirklich Symbolischen gegeben und unterlassen, die Kennzeichen des Nicht-Symbolischen anzuführen.“ Blosses Gutdünken darf hier nicht entscheiden. Es kann sehr leicht etwas, was symbolisch ist, als nichtsymbolisch angesehen werden, weil man, wie nicht selten der Fall ist, seine Bedeutung nicht kennt und anzugeben weiss. „Wo wir, sagt selbst Hengstenberg (a. a. O. S. 621) ganz richtig, noch unsicher sind, da liegt die Schuld nicht an der Unklarheit des Symbols, sondern an unsrer Unkenntniss der alten Symbolsprache, an unserer Unfähigkeit, uns in die Anschauung des Alterthums hineinzuversetzen.“

b) Dass der symbolische Charakter, der zugestandenermassen dem Cultus im Ganzen zukommt, nicht auf seine Einzelheiten ausgedehnt werden dürfe, dass der Versuch ihrer Deutung nur ein Spiel gelehrten Witzes sei, ist eine ganz unhaltbare Behauptung. Schon im Allgemeinen steht es fest, dass diejenigen Einzelheiten, welche mit einander Ein Ganzes bilden, auch an dem Character dieses Ganzen irgendwie participiren. „Ist der Geist einmal im Herzen, so dringt er auch bis in die Fusszehe“ (Tholuck), und wenn nach Winer „der durch's Gesetz verordnete Gottesdienst in einer das ganze öffentliche und Privatleben gleichsam umschlingenden Kette symbolischer Handlungen bestand“, so besteht eben diese Kette aus den einzelnen Gliedern, von denen man keines wegnehmen kann, ohne das Ganze aufzuheben und zu zerstören. Wie das grosse Ganze der sichtbaren Natur in ihren imponierenden Erscheinungen und Productionen Zeugniss ablegt von der Macht, Weisheit und Herrlichkeit Gottes, so leuchtet dieselbe gerade aus den einzelnsten und kleinsten Gebilden, die nur dem bewaffneten Auge erkennbar sind, erst recht hervor; ähnlich giebt es auch in dem grossen Ganzen des

symbolischen Cultus, der doch selbst nach Knobel „ein Muster innerer Zusammenstimmung und Folgerichtigkeit“ ist, Einzelheiten, die, obwohl scheinbare Kleinigkeiten, doch tief bedeutsam sind. Es kommt hier gar nicht darauf an, ob etwas gross oder klein, wichtig oder geringfügig, dominierend oder untergeordnet erscheint, sondern ob die ihm beigelegte Bedeutung in den ganzen Zusammenhang stimmt, ob es in demselben Geiste wurzelt und von ihm durchdrungen ist. Wohl kann man bei der Deutung solcher Einzelheiten irren und fehl gehen, aber daraus folgt nicht, dass sie überhaupt ohne tiefere Bedeutung sind. Auch lässt sich das Deuten der Einzelheiten nicht als „Spiel des gelehrten Witzes“ bezeichnen. Der Witz ist seinem Wesen nach ein zufälliger Einfall, dem innere, logische Nothwendigkeit abgeht; steht die Deutung einer Einzelheit mit der Bedeutung des Ganzen, zu dem sie gehört, in einem organischen Zusammenhang, so ist sie kein Spiel, sondern das Product ernsten Nachforschens. Es verhält sich damit ähnlich, wie mit der neueren Sprachforschung, die von dem Grundsatz ausgeht, dass in dem Bau der Sprache, als dem unmittelbaren Ausdruck der Geistigkeit und Vernünftigkeit, keine Willkür und kein Zufall bestehe, sondern Alles bis auf den Gebrauch der einzelnen Partikeln herab seinen innern, rationellen Grund hat; Niemand wird ein Spiel des Witzes darin erblicken, wenn ein Sprachforscher, wie gerade Winer in seiner neutestamentlichen Grammatik gethan hat, z. B. nachweist, warum der Grieche hier *εἰ μὴ* dort *ἐὰν μὴ*, hier *δὲ* dort *δή*, hier *ἵνα* dort *ὅπως* gebraucht. Drückte man die religiösen Ideen und Gedanken durch Symbole aus und war der Cultus namentlich Zeichensprache, so ist nicht abzusehen, warum hier nicht wie in der Wortsprache das Einzelnste und selbst das Kleinste ein Zeichen sein kann und soll. Man denke nur an die Hieroglyphen, deren Deutung kein Spiel des Witzes, sondern eine wissenschaftliche Arbeit ist.

c) Will man Gegenstände oder Handlungen im Cultus nur dann als symbolisch gelten lassen, wenn sie „einfach und natürlich“ gedeutet werden können, so fragt sich: was ist denn einfach und was gekünstelt, was natürlich und was unnatürlich oder gezwungen? Das Urtheil darüber wird immer, mag der Urtheilende ein Einzelner oder ein ganzes Volk sein, von der jeweiligen Denk- und Anschauungsweise, von dem Bildungsgrad und Bildungsstand, von Gewohnheit, Stimmung und Geschmack abhängen. Dem einen kommt etwas sehr einfach und natürlich vor, was dem andern sehr künstlich und

unnatürlich scheint. Dies zeigt sich gerade im Gebiete des Bildlichen besonders. Die Bilder- und darum auch die Symbolsprache des Orients ist eine sehr verschiedene von der des Abendländers; das Bild, das dem Orientalen ganz geläufig und natürlich ist, findet der Occidentale oft sehr seltsam und fremdartig. Gesetzt wir besässen z. B. das Hohelied nicht und es würde jetzt ein Dichter in einem mit Schilden und Schwerdtern behangenen Waffenthurm das Bild des Halses seiner Geliebten, in dem Libanonthurm, der nach Damaskus schaut, das Bild ihrer Nase, in einem Waizenhaufen das Bild ihres Leibes, in den Teichen zu Hesbon ein Bild ihrer Augen, in einem Becher oder Becken ein Bild ihres Nabels erblicken (Hohelied 4, 4 fg. 7, 3—6): würde dies noch jetzt Jemand für einfach und natürlich oder für edel und schön halten? und doch stehen alle diese Bilder in dem „Lied der Lieder", in einem alt und ächt orientalischen Buche, dem „ältesten und schönsten aus dem Morgenlande" (Herder). Aehnlich wie mit diesen poetischen Bildern verhält es sich auch mit den sachlichen und factischen, den Symbolen. Gebilde wie die Cherubim, Menschengestalten mit Stierfüssen und Adlersflügeln sind weder einfach noch natürlich, und doch stehen sie im innersten Heiligthum. Letzteres, das Allerheiligste, hat in der Stiftshütte wie im Tempel vollkommene Kubusform, eine Bauform, die nichts weniger als einfach und natürlich ist und sich eben nur daraus erklärt, dass sie symbolisch ist. Wie bei der Frage, ob etwas symbolisch ist oder nicht, es nicht darauf ankommt, ob es gross oder klein ist, so kommt es auch nicht darauf an, ob es nach unserm Gutfinden und Geschmack, einfach oder gekünstelt, natürlich oder unnatürlich erscheint; die religiöse Idee, der Gedanke, der bezeichnet oder ausgedrückt werden soll, ist allein maasgebend für die Form und Gestalt des Symbols. Es ist daher ganz verfehlt, wenn man die Bedeutsamkeit der sinnlichen Cultusformen vom subjectiven und gar modernen Geschmack abhängig macht.

d) dass es dem Versuch, auch das Einzelne und Kleine im Mos. Cultus zu deuten, „an aller und jeder Berechtigung von vornherein fehle" und daher „die Alterthumswissenschaft von ihm keine Notiz nehmen könne", widerlegt sich allein schon daraus, dass bei allen Culten des Alterthums der symbolische Character sich bis aufs Einzelnste und Kleinste erstreckt. So vornehmlich gerade in Aegypten. Von den durch ihre Grösse im Ganzen imponierenden, Ehrfurcht gebietenden Tempeln bezeugen gelehrte Augenzeugen: „Alles spricht

Alles ist belebt, die geheimsten Winkel geben noch eine Lehre, eine Vorschrift", (Heeren, Ideen über Politik u. s. w. II, 2. S. 182); die Wände und Säulen sind mit grossen und kleinen symbolischen Gebilden übersäet, die vor den Tempeln stehenden Obelisken waren nicht nur im Ganzen Symbole (Plin. hist. nat. 8), sondern jedes kleinste darauf eingegrabene Figürchen hatte seine Bedeutung, die ganze Hieroglyphenschrift ist eine symbolische. Bei religiösen Festen trugen nicht nur die Priester verschiedene kleine Symbole in den Händen (Clem. Alex Strom. 6, 4. p. 757), sondern auch die Frauen hielten in der rechten Hand das Sistrum, in der linken einen kleinen Spiegel, ersteres war eine Klapper mit 4 beweglichen Stäben, ein Symbol der 4 Alles bewegenden Elemente, womit sie den Tact (= Gesetz, Ordnung) zu der die Weltharmonie darstellenden Tempelmusik schlugen, letzterer das symbolische Attribut der sich selbst beschauenden und dadurch schaffenden Gottheit (vgl. Cyrill. Alex. de adorat. 2. p. 64. Plutarch. de Isid. cp. 63. Creuzer, Symb. I, S. 515). Der auf den Mumienkästen und sonst so häufig abgebildete Mistkäfer war ein Symbol der männlichen Zeugungskraft (vgl. Descript. de l'Egypt. antiq. II, p. 413. Friedreich, Symb. u. Mythol. der Natur. S. 621 fg.). Der Waffenrock, den der ägyptische König Amasis der Athene auf Rhodus weihete, bestand aus 360fachen Fäden, welche das Jahr als Repräsentant der Zeit symbolisirten (Herodot. 3, 47. Plin. hist. nat. 19, 2, 2. v. Bohlen, das alte Indien I, S. 59). Der Uräus, eine kleine Schlangenfigur, war das hauptsächlichste und gewöhnliche Symbol der königlichen Gewalt über Leben und Tod, am Thron, an der Schärpe, an der Kopfbedeckung u. s. w. angebracht (vgl. Weiss, Kostümkunde S. 48. 50). Bei den Indern war die zu Libationen dienende kleine Opferschale (*κόνδυ*) das Symbol der Yoni der Bhavani, der Göttin der Welt (v. Bohlen a. a. O. S. 273). Aus Indien stammt die Vorstellung in der Orphischen Theologie, nach welcher die Welten *ἀθύρματα τοῦ θεοῦ*, Gottes Spielzeug, sind (Spr. 8, 30); und in der griechischen Mythe erscheint daher der Würfel, der wegen seiner Kubusform Symbol der Welt ist, als das Hauptspielzeug und Attribut des Dionysos, des Demiurgen und Herrn der Welt (Clemens Alex. Protr. p. 15. Creuzer, Symb. III, S. 391 fg.). In der Zoroastrischen Mythologie erscheint selbst die Fliege als Gestalt des Gottes Ahriman (Friedreich a. a. O. S. 642) und der vorderasiatische Gott Baal-Sebub d. i. Fliegengott (2 Kön. 1, 2), *Μυῖαθεὸς* war ein Fliegenidol (vgl. J. G. Müller bei Herzog, R.

E. I, S. 768). Diese wenigen Beispiele, die sich leicht noch sehr vermehren liessen, zeigen schon genügend, wie man sich im Alterthum selbst der einzelnsten, kleinsten, unscheinbarsten und für uns seltsamsten Dinge als Symbole religiöser Ideen und der höchsten Wahrheiten bediente. Wenn nun in Aegypten, wo Moses aufgewachsen war, sogar die Zahl der Fäden an einem geweiheten Waffenrock Bedeutung hatte, wenn Inder und Griechen das göttliche Schaffen durch Spielen mit Würfeln symbolisirten, wenn den Philistäern selbst die Fliege ein Bild der Gottheit war, warum sollen dann im Mos. Cultus die stets wiederkehrenden einzelnen Zahlen und Maasse, die doch mit äusserem Gepräng und mit der Hierarchie ganz und gar nichts zu thun haben, die Granatäpfel am hohenpriesterlichen Meil, die Mandelblüthen am heiligen Leuchter, die Hörner an den Altären, die blauen Schnüre und Quasten am Kleide jedes Theokraten ohne alle Bedeutung, und der Versuch, diese Einzelheiten mit Bezug und im Zusammenhang mit dem Ganzen zu deuten „forcirte Symbolik“ sein? Die Profan-Archäologie sucht aus kleinen hieroglyphischen Figuren, aus dunklen Zeichen auf Gemmen und Münzen Allerlei für alte Geschichte, Chronologie, Religion zu beweisen und Niemand wird dies nur als ein „Spiel des gelehrten Witzes“ bezeichnen; warum soll die auf Grund der Bibel versuchte Deutung der Einzelheiten im Mos. Cultus, wenn man ihm doch im Ganzen und Allgemeinen „symbolische Bedeutung“ zuerkennt, blosse „Deutelei“ sein, und „aller und jeder Berechtigung entbehren?“ Ist eine versuchte Deutung falsch, so beweise man es mit Gründen und verbessere sie, verwerfe aber nicht von vornherein überhaupt jeden Deutungsversuch blos mit allgemeinen apodictischen Redensarten.

---

§. 3.

Grund und Zweck der symbolischen Form des Mosaischen Cultus.

Es liegt in der Natur des religiösen Bewusstseins, sich nach Aussen in irgend einer sinnlich wahrnehmbaren Weise zu offenbaren und kund zu thun: darin besteht überhaupt das Wesen alles Cultus. Niemals hat es daher noch eine Religion gegeben, die ohne Cultus

gewesen wäre, selbst die reinste und geistigste kann ohne ihn nicht bestehen. Insofern nun aller Cultus der äusserlich wahrnehmbare Ausdruck religiöser Ueberzeugung ist, vereinigt er in sich ein Aeusseres und Inneres und ist darum schon seinem Begriff nach nothwendig symbolisch; jedoch folgt daraus noch nicht, dass er sich, wie der Mos. Cultus, im Einzelnen nur in Symbolen bewegt und von dem unmittelbarsten Organ des Geistes, von dem Worte, keinen oder nur den allerspärlichsten Gebrauch macht (S. 14). Da er nun diese durchweg symbolische Form mit den Culten aller alten Völker ja selbst der Amerikanischen mehr oder minder gemein hat, so kann der Grund davon auch nicht in dem specifischen und unterscheidenden Wesen der Mosaischen Religion, sondern nur in einer dem gesammten Alterthum gemeinsamen, und insofern allgemein menschlichen Denk- und Anschauungsweise gesucht werden. Schon Cicero hat, wie J. G. Müller (Geschichte der Amerikanischen Urreligionen. Basel 1855. S. 11) bemerkt, Tuscul. quaest. 1, 13 „im Gegensatz zu den Philosophen seiner Zeit mit Recht den Satz aufgestellt, dass in jeder Sache, die ohne Verabredung stattfindende Uebereinstimmung der Völker auf ein Naturgesetz hinweise.“ Die symbolische Form der alten Culte ist etwas so Naturwüchsiges wie die Religionen selbst, „und gerade sind es die Amerikanischen Religionen, welche die so oft gehörte Ansicht widerlegen, als ob die Religionen oder doch ihre alte symbolische Form vom Orient her zu den andern Völkern gekommen wären“ (S. 10). Welches aber ist denn nun die dem gesammten Alterthum gemeinsame Denk- und Anschauungsweise oder wie Ewald (Alterthümer S. 9) es nennt, der „sehr eigenthümliche Geist“ des Alterthums? Ganz richtig giebt er (S. 10) an: „Der Mensch stand mit seinem ganzen Empfinden der Schöpfung (oder Natur) noch näher, fühlte noch kindlicher mit der belebten, und belebte selbst die todte durch sein noch einfacheres Mitgefühl“; nicht zutreffend aber ist es, wenn er dann die sinnliche Form des antiken Cultus einerseits „von einem hocherregten aber doch eigentlich nur leidenden Mitgefühle für die belebte und unbelebte Nichtmenschenwelt“, andrerseits von dem „Schrecken“ und der „fast blinden Scheu vor allem Ungewöhnlichen, was die Natur bringt“ herleitet, und (S. 16) bemerkt: „Diese dem ganzen ächten Alterthum gemeinsame ängstliche Scheu ward in der Gemeinde Israel noch vermehrt.“ Allein nicht einmal bei den heidnischen Völkern waren Mitgefühl für die Natur und Schrecken vor ihren furchtbaren Erscheinungen die bei-

den Hauptfactoren des symbolischen Cultus, geschweige denn bei Israel. Das Ungenügende solcher Auffassung scheint Ewald auch selbst gefühlt zu haben, denn in der neuesten Ausgabe der „Alterthümer“ (1866. S. 12fg.) fügt er, „da die Erklärung der Zeichen (Symbole) überhaupt einen Haupttheil dieses Werkes bilden müsse“, eine Erörterung über dieselben bei, die auf ein ganz anderes Ergebniss führt Hier sagt er nämlich über das Verhältniss des Zeichens zum Worte: „Der Gedanke, welcher den Menschen mit Uebermacht bewegt und aus seinem Sinne heraus in die Welt zu treten sich drängt, ist schon vor allen Worten da ... die thätliche Offenbarung oder das Zeichen dessen, was den Sinn und Geist des Menschen bewegt, geht schon seinem Worte voran und wartet nicht erst auf dieses. Aber das Wort genügt auch nicht überall: es scheint hier zu schwach und zu unvollkommen um den ganzen Sinn und Geist des Menschen auszudrücken, welcher sich Bahn brechen will, da dieser allerdings noch viel mehr in sich schliessen kann und alle Worte nur Versuche sind ihn ganz zu erschöpfen; oder es ist zu fein, zu unwirksam und zu flüchtig, als dass es auf die Dauer genügen zu können scheint. ... Und indem nun alle diese Ursachen gerade in den frühesten Zeiten der Menschheit am stärksten zusammen wirkten, bildeten sich damals solche Zeichenthaten (symbolische Handlungen) in ungemessener Zahl am nothwendigsten und am festesten aus, wie eine unwillkürliche Begleitung und Ergänzung der menschlichen Sprache. ... Sie bildeten sich in jedem Volke fast ebenso verschieden aus wie seine Sprache, welcher sie ja nur zur Seite gehen. ... Sie bildeten sich am meisten und am bedeutsamsten ja am nothwendigsten in allen den Beziehungen und Verhältnissen von Mensch zu Gott, und haben hier ihren unverrückbaren Sitz: hier bleiben alle menschlichen Worte auf ewig zu schwach und unvollkommen, auch wenn sie noch so schön und vollendet sind. ... So entstanden solche Zeichen in den Urzeiten in Fülle, und erhielten sich auch bis in sonst schon sehr veränderte spätere Zeiten fest genug, wenn auch oft nur noch in stehenden Redensarten am häufigsten festgehalten.“ Waren hiernach die Symbole der alten Culte das, was den Sinn und Geist des Menschen in seinem Verhältniss zu Gott ausdrückt, vertraten sie die Stelle des Wortes, so kann auch ihr Ursprung nicht blos im Mitgefühl mit den erheiternden und in der Scheu vor den erschreckenden Erscheinungen der Natur gesucht werden, sondern nur in der Denk- und Anschauungsweise, welche

überhaupt im Natürlichen, Sinnlichen und Realen den Ausdruck und die Hülle für das Uebernatürliche, Uebersinnliche und Ideale findet und beides nicht von einander geschieden, vielmehr in unzertrennlicher Verbindung denkt; und dies eben ist die dem gesammten Alterthume eigenthümliche Anschauungsweise. Nach ihr ist die ganze reale, sichtbare Welt die Erscheinung der idealen, die ganze Schöpfung ist wie ein Erzeugniss so zugleich auch Zeugniss und Offenbarung der Gottheit; nichts in der Natur ist blosse, todte Masse, sondern Alles ist Leib und Hülle des Uebernatürlichen und Göttlichen, Alles bis auf den Stein herab erscheint als belebt, weil das Göttliche, von dem es herrührt, das schlechthin Lebendige ist. Diese Anschauungsweise haben auch die neueren nichttheologischen Forschungen als den Grund aller Symbolik überhaupt anerkannt. Schon Creuzer (Symb. 3. Ausg. IV, S. 510) sagt: „Der Begriff des Ursprünglichen im Symbol entwickelte sich früh aus dem Glauben einer Beseelung der ganzen Körperwelt und der redenden Zeichen, die sie dem Menschen geben. ... Alle Symbolik beruht nicht auf willkürlicher, menschlich veranstalteter Bezeichnung, sondern auf jener uranfänglichen Verbindung [zwischen Zeichen und Sache] selbst.“ Auch K. Ottfr. Müller (Proleg. zu einer wissenschaftl. Mythol. Gött. 1825. S. 257 fg.) erklärt sich dahin, „dass die Anknüpfung des Gedankens an das Zeichen, wo sie stattfand, dem alten Volke natürlich und nothwendig war, dass sie unwillkürlich geschah, und eben in dem geglaubten realen Zusammenhang des Bezeichneten und des Zeichens das Symbol sein Wesen hat. Nun sind Symbole in diesem Sinne offenbar so alt, wie das menschliche Geschlecht, sie sind durch die Vereinigung des Geistes und Körpers im Menschen gegeben; die Natur hat den Sinn dafür in's menschliche Herz gelegt. ... Eine frühere Menschheit, die noch mehr in sinnlichen Eindrücken lebte, muss dafür auch mehr Sinn gehabt haben; man kann sagen, dass ihr die ganze Natur Physiognomie zeigte. Der Cultus nun, welcher die Gefühle des Göttlichen in sichtbaren, äussern Handlungen darstellt, war seiner Natur nach durch und durch symbolisch.“ (Vgl. S. 332). In ganz gleichem Sinne spricht sich F. G. Welcker (Griechische Götterlehre. Göttingen 1857. I, S. 56—60) aus: „Symbol und Mythus sind ... gewisse Formen innerer Wahrnehmung, genialer Erkenntniss, Mittel und Werkzeug zum sinnlich-geistigen Verständniss religiöser Dinge. Sie sind mehr gefunden als erfunden und immer einfach und durchaus treffend, haben den Schein innerer

Nothwendigkeit, woraus die Neigung sie zu heiligen entspringt. ... Nichts giebt von der untersten Geistesstufe und dem grossen Unterschied der Fassungskraft und Auffassungsart, den Bedürfnissen und innern Thätigkeiten der unbekannten Vorzeiten von den Fähigkeiten und Begriffen der geschichtlichen Zeiten ein auffallenderes Merkmal ab, als der Trieb durch Symbolik Verständniss der höchsten Dinge zu erringen und die Gegenstände der Verehrung festzustellen. ... Das Symbol, welches das Wesen der Sache koncentrirt, evident, lebendig vor Augen stellt und je weniger es zusammengesetzt ist, um so mehr den Sinn mit einer einzigen aber überschwenglichen Bedeutung trifft, und indem es vor Augen oder vor der Einbildungkraft steht, die Vorstellung mächtiger beherrscht als Wort und Namen, die in das Gedächtniss weniger tief eindringen, erhielt Theil an der Göttlichkeit dessen, was es bedeutete.“ Vgl. die (S. 79) angeführte Stelle aus Plinius (18, 69, 3): Rudis fuit priscorum vita atque sine litteris: non minus tamen ingeniosam fuisse in illis observationem apparebit quam nunc esse rationem. Mit Recht sagt J. G. Müller (Geschichte der Amerikanischen Urreligionen S. 10): „Wir modernen Menschen sind allerdings durch unser von der Natur so abgezogenes Aufwachsen auf den Schulbänken und dem rationalistischen Sagenkreis so sehr den Aeusserungen des Naturmenschen entfremdet worden, dass uns dieselben barock, naturwidrig, widersinnig erscheinen. ... Unsere moderne Entfremdung von jener unmittelbaren Naturäusserung des antiken Geistes ist so weit gegangen, dass selbst biblische Anschauungen in antiker Weise uns fremdartig und unverständlich geworden sind und ohne das fortgesetzte Studium der alten Klassiker es noch viel mehr geworden wären.“ Die ganze antike Weltanschauung ist eine eigentlich religiöse zu nennen; die Welt erscheint nach ihr als ein grosses Heiligthum und ihre Einzelheiten sind lauter Zeichen, Worte und Buchstaben eines grossen Offenbarungsbuches, in welchem und durch welches die Gottheit zum Menschen redet; gehört sie auch einer unvollkommeneren geistigen Entwicklungsstufe an, so steht sie doch immerhin hoch über der Ansicht der gemeinen Teleologie des Deismus, nach welcher die Welt zu einem Kunstwerk Gottes wird, das mehr in einem nur äussern Zusammenhang totaler Abhängigkeit von Gott, als in einer eigentlichen Lebensverbindung mit ihm steht (Apg. 17, 28).

In dieser dem Alterthum überhaupt eigenen Denk- und Anschauungsweise wurzelt nun auch die symbolische Form des Mos.

Cultus, nur kam es hier nicht wie im Heidenthum zu einer Identificirung und Verwechslung Gottes und der Welt (Pantheismus und Polytheismus). Vielmehr ist die ganze Welt, Himmel und Erde und alles was darinnen ist, das Werk Gottes, jedoch kein blosses, todtes Allmachtswerk; durch sein Wort hat er sie geschaffen: „Durch's Wort des Herrn ist der Himmel gemacht und durch den רוּחַ seines Mundes all sein Heer. ... Denn so er spricht, so geschiehts, so er gebietet, steht es da“ (Ps. 33, 6. 9). Sein Schaffen ist ein Sprechen (Gen. 1, 3 ff.). Alles Sprechen aber ist ein Kundthun und Offenbaren des inneren, geistigen Wesens. Indem Gott spricht, schafft er, und indem er schafft, spricht er; das, was er geschaffen, thut ihn also kund und offenbart sein Wesen. „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes und die Feste verkündigt das Thun seiner Hände“ (Ps. 19, 2). Aber nicht nur das Ganze der erschaffenen Welt, sondern auch das Einzelne in ihr, die Erde und das Meer, die vierfüssigen Thiere, die Vögel unter dem Himmel, die Fische im Meer, Alles redet und lehrt, denn der רוּחַ Gottes ist darin (Hiob 12, 7—10. vgl. Ps. 97, 6. 103, 22). Das Universum ist als geschaffen d. i. gesprochen von Gott, Eine grosse Rede Gottes, deren einzelne Worte die einzelnen Geschöpfe sind; sie zeugen alle von Ihm und als sichtbare, für die Sinne wahrnehmbare Dinge sind sie Zeichen; er spricht ebenso in und durch Zeichen wie in und durch Worte. Für den der Natur nahe stehenden, in und mit ihr lebenden, noch nicht auf der Stufe des abstrahirenden und reflectirenden Denkens angekommenen Menschen ist diese Zeichensprache nicht nur verständlich, sondern sie spricht zu ihm oft noch deutlicher und eindringlicher als die Wortsprache. Wie nun Gott zu dem Menschen durch sinnliche Zeichen spricht und sich ihm kund thut, so spricht denn auch der Mensch dieselbe Sprache zu Gott, d. h. er bedient sich zur Kundgebung seines inneren Wesens und seines Verhältnisses zu Gott wie der Wort- so auch der Zeichensprache, und diese letztere ist ihm gewissermassen das von Gott selbst dargereichte und sanctionirte Darstellungsmittel für sein religiöses Bewusstsein. Die symbolische Form des Cultus ist insofern die sich von selbstverstehende, dem Menschen überhaupt angeborene, natürliche. Im Mosaischen Cultus kommt aber hiezu noch das besondere, eigenthümliche Verhältniss des Israelitischen Volkes.

Nach dem göttlichen Heilsrathschluss sollte dies Volk das Heil für alle Völker und Geschlechter der Erde vermitteln und war dazu

von Gott aus allen Völkern erwählt zu seinem Eigenthum (Gen. 18, 18. Exod. 19, 4–6). Die Erwählung bestand jedoch nicht in einem plötzlichen, magisch-wunderbaren Herausreissen aus dem Boden seiner Zeit und Versetzen in eine andere, spätere Zeit; sie war kein Ueberspringen der in der Natur des menschlichen Geschlechts begründeten Entwicklungsstufen; das erwählte Volk musste den allgemeinen Gesetzen der menschlischen Entwicklung unterworfen, ein Volk der Zeit bleiben, in der es lebte; die Erwählung hatte nothwendig einen erziehlichen Character. Diesem Volke einen möglichst innerlichen, geistigen, etwa nur im Worte sich bewegenden Cultus vorzuschreiben, wäre ebenso unnatürlich und zweckwidrig gewesen, als ein Cultus, der blos in rein äusserlichen, bedeutungslosen Formen und Ceremonien bestanden hätte. Was O. Müller (a. a. O. S. 332) über die Nothwendigkeit des Symbols bei den Alten im Allgemeinen bemerkt, das gilt namentlich und insbesondere noch von dem israelitischen Volk: „das reine Licht der Erkenntniss musste sich zuvor in einem körperlichen Gegenstande brechen, damit es nur im Reflex und im gefärbten, wenn auch trüberen Schein, auf das Auge fiele; darum war jene Erziehung des Menschengeschlechts genöthigt durchaus in Bildern zu reden.“ Der symbolische Cultus war, wie Hengstenberg (Beiträge III, S. 616) mit Recht sagt, „nicht der Gegensatz gegen die Verehrung Gottes im Geist und in der Wahrheit, sondern nur eine unvollkommene Form derselben, deren nothwendige Vorbereitung.“ Zum religiösen Erziehungsmittel eignete sich das Symbol dadurch vornehmlich, dass es die religiöse Wahrheit der sinnlichen Anschauung, welche die Basis aller Erkenntniss ist, nicht blos in ihren allgemeinen Umrissen darstellt, sondern dass an ihm diese Wahrheit auch in ihren einzelnen Momenten und von verschiedenen Seiten her gezeigt werden kann, was ein Fortschreiten in der Erkenntniss möglich macht. So weist z. B. die im Allerheiligsten befindliche Gesetzes- oder Bundes-Lade zunächst auf eine alttestamentliche Grundwahrheit ganz im Allgemeinen hin, zugleich aber knüpft sich auch an die Einzelheiten, aus denen sie besteht, eine ganze Fülle von alttestamentlichen Wahrheiten; bis heute verhält es sich ja so noch mit christlichen Symbolen. Das Kreuz, das Zeichen des Christenthums überhaupt, stellt Eine grosse Wahrheit dar, die aber eine ganze Fülle von Wahrheiten in sich schliesst, welche an ihm und aus ihm entwickelt werden können. Mit diesem erziehlichen Character des symbolischen Cultus hängt dann ferner

der gesetzliche genau zusammen. Nichts war der Willkür und dem Belieben überlassen, vielmehr Alles bis auf's Einzelnste festgestellt und jede Abweichung davon verpönt. Dadurch wurde die symbolisch ausgedrückte, auf göttlicher Offenbarung gegründete religiöse Wahrheit gegen das Abirren von ihr möglichst bewahrt und der ganze Cultus erhielt damit das dem alten Bunde überhaupt eigenthümliche Gepräge des „Gesetzes", welches der Apostel geradezu einen παιδαγωγὸς nennt (Gal. 3, 24). Wie das sittliche, sociale und politische, so sollte auch das religiöse Leben des auserwählten Volkes einen gesetzlichen Character tragen. Der Cultus ward auf diese Weise ein Zuchtmittel, durch welches das von Natur „halsstarrige" (Ex. 32, 9) und zum Widerstreben geneigte Volk an den Gehorsam gegen seinen Gott und Herrn gewöhnt, der Geist, der aller Weisheit Anfang ist, der Geist der Furcht geweckt und das dem ganzen Bundesverhältniss zu Grunde liegende Wort: „Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig" (Lev. 22, 31—33) stets im Bewusstsein wach erhalten wurde (Vgl. Oehler in Herzogs R.-E. XVII, S. 254).

Halten wir an der vorstehenden Darlegung des Grundes und Zweckes der symbolischen Form fest, so ergiebt sich aus ihr nun auch die Lösung der verschiedenen Bedenken, welche überhaupt gegen die Auffassung dieser Form als einer symbolischen erhoben worden sind. Um des Gewichtes willen, das ihnen beigelegt wird, dürfen wir sie nicht ungeprüft lassen.

I. Das erste und hauptsächlichste Bedenken wird daher genommen, dass es von Seiten des Gesetzgebers an der zum Verständniss der Symbole doch so unentbehrlichen Erklärung und Deutung derselben gänzlich fehle. Dies hat noch neuerdings sehr bestimmt und scharf Knobel (Commentar zu Exod. 25. S. 253) geltend gemacht. Nachdem er einige neuere Deutungen der Stiftshütte angeführt, fährt er fort: „Zu allen diesen Deutungen giebt der Text und das A. T. überhaupt keinen Anlass. Hätte der Verfasser Solches im Sinne gehabt, er würde es angedeutet, gesagt, wiederholt gesagt und selbst geflissentlich hervorgehoben haben, um zu rechter Betrachtung des Heiligthums anzuleiten. Aber es findet sich weder bei ihm noch sonst im A. T. eine Spur davon und jene Ausdeutungen ermangeln der Anhaltspunkte im A. T., sind mithin ebenso haltlos und unberechtigt wie die allegorische Auslegung des Hohenliedes. Sie entsprechen auch nicht dem schlichten und natürlichen Geist des höheren Alterthums, welches in solchen Sachen nicht

abstracten Begriffen, sondern konkreten Anschauungen folgte, und erst von späterer Spekulation die Tiefsinnigkeiten beigemessen erhielt, welche es beim Schaffen seiner Werke nicht gehegt hatte. ... Dazu sind die gegebenen Deutungen, die man obendrein ohne die grösste Künstelei und Gewalt gar nicht durchführen kann, vollkommen unnöthig, indem sich Alles viel einfacher und doch im Einklange mit der vom Verfasser angegebenen Bestimmung und Bedeutung der Stiftshütte erklärt.“ Diese Bemerkungen, mit denen aller symbolischen Auffassung des Cultus für immer ein Ende gemacht werden soll, zeigen sich bei näherer Prüfung als völlig gewichtlos.

a) Dass dem Cultgesetz nicht eine fortlaufende, ausführliche Erklärung und Angabe der Bedeutung beigefügt ist, kann schon deshalb nicht auffallen, weil sich bei keinem Volke des höheren Alterthums eine solche findet, obwohl die Form des Cultus, wie anerkannt, überall eine mehr oder weniger symbolische war. In keinem der ältesten Religionsbücher, wie wir sie noch z. B. von den Indern und Persern besitzen, wird den vorgeschriebenen heiligen Geräthen und Handlungen eine fortlaufende Erklärung über den Sinn und die Bedeutung derselben beigefügt; nur aus gelegentlichen bildlichen Ausdrucksweisen ergiebt sich der Sinn. Im ägyptischen Cultus besonders war alles bis in's Einzelnste geregelt und angeordnet, und Niemand zweifelt daran, dass die grossen und kleinen Bilder in den Tempeln und sonst, die Menschengestalten mit Vogel-, Stier-, Widder-, Hunds- und andern Köpfen, mit grünen, gelben und rothen Gesichtern bedeutsam waren; und doch findet sich nirgends eine Erklärung aller dieser symbolischen Formen. Es muss dies jedenfalls seinen Grund gehabt haben, und dieser kann kein anderer gewesen sein, als der oben angegebene, nämlich die dem gesammten höheren Alterthum gemeinsame Anschauungsweise, der das Reale und Sinnliche der unmittelbare Ausdruck des Idealen und Uebersinnlichen ist, so dass ersteres nicht erst noch einer ausdrücklichen schriftlichen Deutung und Erklärung bedurfte. Das Zeichen war zugleich das Wort, ja sogar verständlicher als das gesprochene Wort. Bestand ja selbst die erste und ursprüngliche Schrift aus lauter von der sichtbaren Natur entlehnten Zeichen, aus Bildern; die Hieroglyphenschrift ist älter als die Buchstabenschrift, die sich erst aus ihr entwickelt hat, und mit Recht sagt Görres (Mythengesch. S. 436): „Jene, welche in Hieroglyphen schrieben, lasen auch die Hieroglyphen der Natur.“

Es verhält sich mit der Symbolik des Alterthums wie mit der Poesie, die es ihrem Wesen nach gleichfalls mit dem Bilde zu thun hat. Der Dichter ist *ποιήτης*, er schafft, seine Schöpfung ist nicht das Product des reflectirenden Nachdenkens, sondern der unmittelbaren Anschauung; er spricht nicht in abstracten Begriffen, sondern trägt religiöse, sittliche, psychologische Wahrheiten in Bildern vor. Niemals aber ist es einem wahren Dichter eingefallen, seinen poetischen Erzeugnissen einen Commentar beizufügen, worin er die gebrauchten Bilder erklärt, und doch sind es gerade diese Bilder, welche die in sie eingekleidete Wahrheit verständlicher, fasslicher und eindringlicher machen, als wenn er sie, wie der Philosoph in abstracten, speculativen Worten vortrüge; die Erklärung der Bilder war immer erst die Sache späterer Zeiten. Ist dies noch jetzt der Fall, wie viel mehr im Alterthum. Bis heute ist nichts geeigneter, dem Volke eine Wahrheit nahe zu bringen, als ein kurzes bildliches Sprüchwort; der Ausspruch Christi Matth. 10, 30 enthält die ganze Wahrheit von der sich bis auf's Geringste und Einzelnste erstreckenden göttlichen Vorsehung, und sagt ebenso viel, ja oft noch viel mehr als eine lange doctrinäre, theoretische Abhandlung oder Predigt über dieselbe. Nicht mit Unrecht bemerkt R. Stier (Andeutungen I, S. 6): „Jede Erklärung eines Bildes ist nur geneigt, dem, der des Bildes Meinung nicht schon im Bilde fühlte, dieselbe zu verdüstern. Und was rechte Bilder sind, die lassen sich nicht enthüllen, ohne zu sterben.“ Ueber die Symbole und Mythen des Alterthums sagt Hegel (Aesthetik I, S. 402) sehr wahr: „Die Völker, Dichter, Priester haben in der That die allgemeinen Gedanken, welche ihren mythologischen Vorstellungen zu Grunde liegen, nicht in dieser Form der Allgemeinheit vor sich gehabt, so dass sie dieselben absichtlich erst in die symbolische Gestalt eingehüllt hätten. Wenn sie sich jedoch das nicht dabei dachten, was wir jetzt darin sehen, so folgt daraus noch in keiner Weise, dass ihre Vorstellungen nicht an sich Symbole sind und deshalb so genommen werden müssen, indem die Völker zu der Zeit, als sie die Mythen dichteten, in selbstpoetischen Zuständen lebten und deshalb ihr Innerstes und Tiefstes sich in Form nicht des Gedankens, sondern in Gestalten der Phantasie zum Bewusstsein brachten, ohne die allgemeinen abstracten Vorstellungen von den konkreten Bildern zu trennen. Dass dies wirklich der Fall sei, haben wir hier wesentlich festzuhalten und anzunehmen, wenn es auch als möglich einzugestehen ist, dass sich bei solcher symbo-

lischen Erklärung häufig blos künstliche witzige Combinationen, wie beim Etymologisiren einschleichen können.“ Eben weil „das höhere Alterthum nicht abstracten Begriffen, sondern konkreten Anschauungen folgte“, ist die Verwerfung der symbolischen Auffassung grund- und haltlos; sie giebt sich für historisch und darum für allein richtig aus, während sie ganz unhistorisch ist, denn sie ignorirt oder leugnet die unbestreitbare Thatsache, dass die Culte des gesammten Alterthums symbolischen Character hatten.

b) Bei dem Mos. Cultus insonderheit kann am wenigsten aus dem Fehlen einer ausführlichen, fortlaufenden Erklärung der einzelnen sinnlichen Formen auf die Bedeutungslosigkeit derselben geschlossen werden, wenn man bedenkt, wer der Urheber und Anordner dieses Cultus war. Dem Mose wird Niemand eine hohe geistige Begabung absprechen, er erscheint schon rein historisch betrachtet als einer der grössten und weisesten Männer des ganzen Alterthums und ragt auch als Gesetzgeber weit über andere hervor. Am ägyptischen Hofe aufgewachsen (Ex. 2, 10) und „unterrichtet in aller Weisheit der Aegypter“ (Apg. 7, 22. vgl. Philo de vit. Mos. I, p. 605) war er nicht nur mit der ägyptischen Cultur vertraut, sondern auch in die ausgedehnte priesterliche Wissenschaft eingeweiht, wie ihn denn Manetho (Joseph. c. Apion. I, 26. 28) sogar zu einem wirklichen, heliopolitanischen Priester macht. Bekannt also mit den ägyptischen Religionsideen verstand er jedenfalls die Hieroglyphen und damit überhaupt die so reiche, das ganze Leben beherrschende ägyptische Symbolik, nämlich, wie Philo a. a. O. sich ausdrückt, *τὴν διὰ συμβόλων φιλοσοφίαν*. Dass nun dieser Mann als Gesetzgeber einen Cultus sollte angeordnet haben, mit dessen bis in's Einzelnste so genau und sorgfältig bestimmten sinnlichen Formen er selbst keinen tiefern Sinn verband, also einen komplicirten blossen Ceremoniendienst, ist eine psychologische Unmöglichkeit; er stände dann nicht nur unter den alten Gesetzgebern und Religionsstiftern allein, sondern tiefer als sie alle, und würde statt sein Volk, wie er berufen war, geistig und sittlich zu heben, in ein rein äusserliches Leben und Wesen getrieben, es innerlich stumpfer und unempfänglicher gemacht haben. Waren die Cultanordnungen, die sich selbst bis auf das Kleinste und Aeusserlichste, wie z. B. auf die Zahl und den Stoff der Haften an der Zeltdecke des Heiligthums, auf die Farbe der Kleiderquasten, auf die Bartspitzen der Priester u. s. w. erstreckten, ohne jede Bedeutung, so erscheint Mose nicht

als ein vom Geist Gottes erfüllter und getragener Mann, sondern als ein grosser Pedant, der sein Volk mit unnöthigen Dingen und kleinlichen Anordnungen belästigte. Dass übrigens im Gesetzestext selbst „jede Spur“ von Bedeutsamkeit der Cultvorschriften fehle, ist nicht einmal wahr, wie sich später zur Genüge zeigen wird und hier nur aus einem kleinen Beispiel ersehen werden mag. Das Salz, welches zu jedem Speisopfer nach Lev. 2, 13 kommen musste, heisst dort ohne Weiteres „Salz des Bundes deines Gottes“; es hatte also nicht den Zweck, das Opfer als Speise schmackhaft zu machen, sondern ist, wie Knobel z. St. selbst bemerkt, „ein *σύμβολον φιλίας*.“ Wenn aber hier der blossen Zugabe zum Opfer so bestimmt Bedeutung beigelegt wird, so kann noch viel weniger allem Uebrigen, was wesentlich und hauptsächlich zum Opfer gehört, Bedeutung abgesprochen werden. Gerade eine gelegentliche Erklärung einer untergeordneten Nebensache zeigt, dass ungleich wichtigeren Dingen ebenso und noch eher Bedeutung zukommt. Wohin man mit der Behauptung gelangt, die symbolische Auffassung sei „vollkommen unnöthig, indem sich Alles viel einfacher erkläre“, das lässt sich z. B. daraus ersehen, dass das im Heiligthum anzuzündende Räucherwerk nach Knobel (a. a. O. S. 296. 304) blos „dem Luxus diente und eine Zuthat zu den höheren Lebensbedürfnissen war“, oder nach Clericus der Weihrauch beim Opfern die Vertreibung des Geschmeisses bezweckte, und die Amtstracht der Priester deshalb von Byssus und weiss sein musste, weil dieser Stoff sich am leichtesten waschen liess. Solche Erklärungen sind freilich sehr „einfach“, entsprechen aber dem „Geist des höheren Alterthums“ noch viel weniger als die bestrittenen Deutungen der Stiftshütte.

II. Ein zweites Hauptbedenken wird gewöhnlich von der Unfähigkeit des israelitischen Volkes, die sinnliche Cultusform symbolisch aufzufassen, hergenommen. Bei der grossen Rohheit und niedrigen Cultur- und Bildungsstufe dieses Hirten- und Nomadenvolkes könne, sagt man, zumal zur Zeit des Auszugs aus Aegypten ein Verständniss der Symbole nicht angenommen werden. Dieser Behauptung steht im Allgemeinen schon das entgegen, dass die alten Hebräer nicht minder wie alle andern orientalischen Völker in der dem gesammten Alterthum eigenen, Reales und Ideales nicht von einander trennenden Anschauungsweise lebten und also auch, wie diese alle, die Fähigkeit zur symbolischen Auffassung besassen. Dass Israel von einem Hirten- und Nomaden-

geschlecht herstammte, benahm ihm diese gewissermassen angeborene Fähigkeit nicht, wie wir schon an dem Beispiel seiner Stammväter sehen. Die Brüder Josephs z. B. verstehen ohne alle Deutung und Erklärung sogleich das Traumbild von der Sonne und den sich vor ihr neigenden Sternen (Gen. 37, 5—11). Die alten Araber waren auch ein Hirten- und Nomadenvolk, und so wenig ausgebildet auch ihr Religionssystem war, so fehlte doch ihrem einfachen Cultus die symbolische Form nicht (vgl. Stuhr, die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients. S. 407). Was insbesondere das alte Israel betrifft, so beruht die Beschuldigung der Rohheit und des Mangels an Cultur auf einer ganz unbegründeten Voraussetzung. Während eines 430 Jahre langen Aufenthaltes in dem damals kultivirtesten Lande der alten Welt konnte das aus einem Geschlecht hier zum Volke gewordene Israel bei seiner unleugbaren natürlichen Begabung und Beweglichkeit von der ägyptischen Cultur nicht unberührt bleiben. Wenn es auch anfangs noch ein Hirtenleben führte, so erhielt doch seine ganze Lebensweise nach und nach eine andere Richtung. An die Stelle der Viehzucht trat allmählich der mit dieser verbundene Ackerbau, der die Grundlage aller Culturentwicklung ist. Nicht mehr bloss in Zelten, sondern in Häusern wohnend und ständig mit den Aegyptern verkehrend lernte es von ihnen nicht allein den hier zu besonderer Vollkommenheit gediehenen Feldbau, sondern auch die daran sich anschliessenden gewerblichen, und weiterhin selbst künstlerischen Thätigkeiten. Der Bau der Stiftshütte zeigt letzteres deutlich. Schon die vom Volk dazu freiwillig und reichlich beigesteuerten, zum Theil kostbaren Stoffe (Ex. 25, 1—9. 36, 6. 7) und noch mehr die Verarbeitung derselben, das Verfahren mit den verschiedenen Metallen, das Weben der feinen farbigen Zeuge, das Schleifen und Graviren der Edelsteine u. s. w., was alles, wie jetzt erwiesen, besonders die Aegypter verstanden, setzen einen Culturzustand voraus, bei dem von Rohheit keine Rede mehr sein kann; es war nicht etwa ausnahmsweise nur ein Bezaleel, der die künstlichen Arbeiten ausführte, sondern es arbeiteten mit ihm „alle die Männer weisen Herzens, denen Jehova Weisheit und Einsicht gegeben, dass sie zu machen wissen alles Werk der Arbeit des Heiligthums“ (Ex. 36, 1), so dass das Ganze in verhältnissmässig kurzer Zeit vollendet werden konnte. „Es ist demnach, sagt Oehler mit Recht, einen rohen Nomadenhaufen betrachten zu wollen.“ Gerade damals ganz verfehlt, die Israeliten bei ihrem Auszug aus Aegypten als

befand sich die Cultur in Israel auf einer höheren Stufe, als späterhin in der Zeit der Richter, der Periode des stetén Streites und Kampfes, der Unruhe und des Umherziehens. (Vgl. überhaupt Hengstenberg, Beiträge II, S. 430—439. Derselbe, Moses u. Aegypten. S. 136 fg. Knobel zu Ex. 25. S. 254). Dazu kommt aber nun noch insbesondere, dass Aegypten wie das kultivirteste Land der damaligen Welt, so zugleich das wahre Heimathland der religiösen Symbolik war, die wir nirgends so ausgebildet und sich bis auf's Kleinste erstreckend finden. Hielt sich Israel in diesem Lande Jahrhunderte lang auf, so konnte ihm am wenigsten dessen alle Lebensverhältnisse durchdringende symbolische Denk- und Anschauungsweise fremd und unbekannt bleiben; täglich hatte es die symbolischen Gebilde und Cultgebräuche vor Augen; und wenn es auch diese Symbole selbst nicht verstand und den ägyptischen Thier- und Götzendienst nicht mitmachte, so war es doch an die symbolische Cultusform überhaupt so gewöhnt, dass es für irgend eine andere Form um so weniger empfänglich war. Wie tiefe Wurzel die symbolische Auffassungsweise bei ihm geschlagen, zeigt die Geschichte mit dem goldenen Kalb (Ex. 32). Dieses war kein Fetisch, sondern ein Bild Jehova's, des Gottes Israels (V. 5), den das Volk unter solchem Bilde zu verehren begehrte (vgl. Winer, R. W. B. I, S. 645). Diesem Volke einen möglichst spirituellen, formlosen und einfachen Cultus vorzuschreiben, würde seine Fassungskraft und Bildungsstufe überstiegen haben, wie auf der andern Seite ein rein sinnlicher, bedeutungsloser Ceremoniendienst seiner gewohnten Anschauungsweise und seinem religiösen Bedürfniss nicht entsprochen hätte; nur ein in sinnlichen Formen die religiöse Wahrheit darstellender d. i. symbolischer Cultus war hier der den Verhältnissen angemessene. Wie man aber behaupten kann: zur Deutung der sinnlichen Formen (also auch zu ihrer Auffassung als Symbole) gebe „der Text und das A. T. überhaupt keinen Anlass“ und sie „ermangle aller Anhaltspunkte im A. T.“, ist schwer zu begreifen und heisst den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen. Denn das ganze A. T. ist so voll von bildlichen Ausdrücken und Darstellungen, dass dies gerade zu seinen characteristischen Eigenthümlichkeiten gehört und man also bei den Verfassern wie bei dem Volk, für das es geschrieben ist, auch eine besondere Fähigkeit und Empfänglichkeit für bildliche Ausdrucksweise voraussetzen muss. Wo die Fähigkeit das Wort-Bild zu verstehen vorhanden ist, da besteht auch die Fähigkeit, das Zeichen-Bild zu

verstehen, ja letztere ist selbst vor ersterer vorhanden und giebt sich noch mehr als sie im gewöhnlichen Leben, in Sitten und Gebräuchen kund. Wenn z. B. die Aeltesten Israels zu Mose und Aaron sagen: „Ihr habt unsern Geruch stinkend gemacht vor Pharao und seinen Knechten“ (Ex. 5, 21), so verstand dies Jedermann ohne Erklärung des Bildes; und ebenso wenn einer sein Kleid zerriss und Asche auf sein Haupt streute, oder wenn er seinen Schuh auszog und dem andern gab (Ruth 4, 7), so wusste Jeder, was das zu bedeuten habe. Waren solche und ähnliche symbolische Handlungen, die uns gegenwärtig ganz fremd sind, im gewöhnlichen Leben üblich und dem Geringsten selbst verständlich, warum soll dann nur gerade im religiösen Leben dem Volke das Verständniss der Zeichen und Handlungen gefehlt haben?

III. Ein drittes Bedenken bezieht sich nicht sowohl auf einen einzelnen bestimmten Punkt als vielmehr auf das Ganze der symbolischen Auffassung, wie sie in der ersten Ausgabe dieses Buches durchgeführt worden ist. Der neuesten Kritik zufolge soll diese Durchführung auf Prämissen beruhen, die irrig sind und einem bereits überwundenen Standpunkt angehören. Nach Diestel (Geschichte des A. T. in der christl. Kirche. Jena 1869. S. 583. 697. 743) ist sie „eine Anwendung Creuzer'scher Gedanken auf das Verständniss der alttestamentlichen Religion“, die Anfangs „Epoche zu machen schien; der Nimbus schwand aber in dem Maasse als die Creuzer'schen Ideen, auf denen sie beruhte, vor dem Lichte neuer gesunderer Forschung erbleichten, als die Exegese rüstig fortschritt und die Religionsgeschichte ihren Umblick derartig erweiterte, dass die bisherige Vergleichung der israelitischen mit andern Religionen überall Revisionen erheischte.“ Diese Behauptung erscheint schon insofern als eine ganz unbegründete, als gar nicht angegeben ist, worin die spezifisch Creuzer'schen Gedanken und Ideen, auf denen doch das Ganze unserer Auffassung beruhen soll, bestehen, ingleichen auch nicht, wo und wie bei der Durchführung von denselben Anwendung gemacht worden ist. Was aber das Creuzer'sche Werk überhaupt betrifft, so war es jedenfalls das erste, welches den symbolischen Character der Culte des heidnischen Alterthums nachgewiesen und zur allgemeinen Geltung gebracht hat. Mögen immerhin die Deutungen einzelner Symbole und Mythen verfehlt und durch spätere Forschungen auf dem Gebiete der alten Religionen vielfach rectificirt und modificirt worden sein, so ist doch die Grundanschauung

noch keineswegs „erbleicht“, vielmehr stimmen die neueren Untersuchungen bei aller Abweichung von den specifisch Creuzer'schen Gedanken und Ideen doch darin überein, dass den Culten des hohen Alterthums im Ganzen und Allgemeinen symbolischer Character zukommt. Auf dieser allgemein anerkannten und unbestreitbaren Grundanschauung, nicht aber auf specifisch Creuzer'schen Gedanken und Ideen beruht auch die „Symbolik des Mos. Cultus“, aus der man kein einziges Beispiel anführen kann, in welchem Creuzer'sche Gedanken auf den Mos. Cultus übertragen wären. Uebrigens wird Niemand behaupten wollen, dass sämmtliche Deutungen einzelner heidnischen Cultsymbole bei Creuzer falsch seien; sehr viele sind vielmehr unzweifelhaft richtig und können daher bei Vergleichung Mosaischer Symbole mit heidnischen immer noch neben den zahlreichen, von späteren, neueren Forschern aufgestellten als Belege für die altheidnische Anschauungsweise benützt werden. Da auch Ewald, dessen Werk über die Alterthümer des Volkes Israel Diestel (S. 581) hoch „über die meisten ähnlichen Leistungen“ stellt, in der neuesten Auflage (1866. S. 12) angiebt, „die Erklärung der Symbole müsse einen Haupttheil dieses Werkes bilden“, so lässt sich eine durchgeführte Symbolik des Mos. Cultus nicht mehr mit so allgemeinen, noch dazu unbegründeten Aussprüchen, wie die obigen, zurückweisen. Es handelt sich jetzt nicht mehr um die Frage, ob dem Mos. Cultus überhaupt symbolischer Character zukomme oder nicht, sondern nur noch um die Erklärung und Bedeutung seiner einzelnen Symbole. Ueber diese kann man wohl zur Zeit noch verschiedener Ansicht sein und sich streiten, aber daraus folgt nicht, dass die symbolische Auffassung im Ganzen eine überwundene sei. Um zu entscheiden, welche von den bis jetzt versuchten Deutungen die richtige sei, bedarf es einer in's Einzelne gehenden, genauen Untersuchung und Begründung, die Diestel nicht angestellt zu haben scheint, sonst könnte er von den neuern Deutungsversuchen nicht sagen (S. 754): „Man vergass meist, dass die sinnvolle Deutung der Ritualien etwas specifisch Anderes sei als die Symbolisirung der Geräthe, des Materials, der Stoffe u. s. w.“ In den Culten aller alten Völker stehen die Ritualien in der genauesten Beziehung zu den heiligen Orten und Geräthen, und lassen sich davon nicht trennen; sind jene bedeutungsvoll, so sind es nothwendig auch diese. Im Mos. Cultus namentlich liegt diese unzertrennliche Verbindung so augenscheinlich vor, dass es keine verfehltere Behauptung geben kann als die, die heiligen

Handlungen seien wohl symbolisch, die heiligen Geräthe aber, also die Bundeslade mit ihren Cherubim, der Leuchter mit den 7 Lampen, der Tisch mit den 12 Broden, die Altäre mit den 4 Hörnern, die so genau vertheilten Metalle seien ohne Sinn und Bedeutung. Giebt doch Ewald bei dem allein nach Diestel (S. 754) „die wahre Symbolik zu ihrem vollen Rechte kommt“, (S. 14) selbst die Bedeutsamkeit der Zahlen 5, 10, 7 und 3 zu.

Aus der bisherigen Darlegung des Grundes und Zweckes der symbolischen Cultusform ergiebt sich schliesslich auch noch, wie die mehrfach für nothwendig erachtete Unterscheidung zwischen bewussten und unbewussten Symbolen anzusehen ist. Unter den bewussten versteht man solche, bei denen der Urheber für die darzustellende Idee das reale Zeichen suchte und bestimmte, unter den unbewussten hingegen solche, bei denen zwar gleichfalls die Idee Hauptsache und Zweck, aber von dem realen Zeichen nicht geschieden war, sondern in und mit ihm geschaut wurde. (Vgl. de Wette Bibl. Dogmatik 3. Ausg. §. 54. Hegel, Aesthetik I, S. 417). Wissenschaftlich und an sich lässt sich wohl in dieser Weise unterscheiden, schwerlich aber kann man eine Anwendung davon auf die Culten des hohen Alterthums machen. Das bewusste d. h. absichtliche, aus der Ueberlegung und freien Wahl des Urhebers hervorgegangene Symbol gehört jedenfalls erst der Zeit an, in welcher die oben (S. 30) geschilderte ursprüngliche, Reales und Ideales noch nicht von einander trennende und sich gegenüberstellende Anschauungsweise anfieng zurückzutreten und das reflectirende Denken sich mehr und mehr geltend machte; vom höheren Alterthum aber gilt, was Stuhr (Rel. Systeme des Orients. S. LII) sagt: „Im Symbol durchdringen sich als völlig mit einander verwachsen Inhalt und Form unzertrennbar“, und (S. LIV): „Es ist leicht einzusehen und für sich klar, dass eine schon höhere Ausbildung des Bewusstseins dazu gehöre, dass der menschliche Geist im Stande sei, dermassen in der Abstraction sich zu bewegen, dass er eine zwiefache Form des Bewusstseins in sich zu erschaffen und in sich zu ertragen vermöchte. In späteren Zeiten mannigfaltig höherer Ausbildung des Bewusstseins mögen und müssen sogar allerdings solche Erscheinungen hervortreten.“ Wer will aber nun mit nur einiger Sicherheit bestimmen, wann die Zeit der ursprünglichen Anschauung aufhörte und die der Reflexion begonnen hat? oder welche alten Culte der früheren und welche der relativ späteren Zeit angehören? Was insbesondere den Mos. Cultus betrifft,

so führt Hengstenberg (Beiträge III, S. 618) eine Reihe von Gründen dafür an, dass „die Symbolik nur eine bewusste sein könne“; er beruft sich namentlich darauf, dass „im Judenthum von den ersten Anfängen an die unbedingte Alleinherrschaft der Anschauung gebrochen erscheine“, schon im Pentateuch „die eigenthümliche Thätigkeit des Verstandes“ überall scharf hervortrete und die „nackte Lehre der symbolisch eingekleideten zur Seite, ja ihr voran gehe“, „der systematische Geist, der sich z. B. im Dekalog offenbare, reiche allein schon hin, die ganze Ansicht [von der unbewussten Symbolik] zurückzuweisen.“ Allein daraus folgt noch gar nicht, dass die Symbolik des Mos. Cultus in dem Sinne eine bewusste war, dass Mose die darzustellenden religiösen Wahrheiten und Ideen zuerst rein im Geiste erfasste und dann erst auf die sinnlichen Formen sann, die geeignet waren, sie dem Volke nahe zu bringen; in diesem Falle wären diese Formen etwas Neues gewesen und hätten allerdings einer Erklärung bedurft. Er selbst aber schaute die darzustellenden Wahrheiten nach Ex. 25, 9. 40. (Hebr. 8, 5.) in einem תַּבְנִית, nicht in „nackter Lehre“, sondern in einer Vision, also in sinnlichen Formen. Auch rühren die symbolischen Cultformen gar nicht alle von ihm her, er fand sie zum Theil schon vor, wie denn z. B. gerade das Centrum des ganzen Cultus, das Opfer, bis in die Urzeiten hinaufreicht, in denen man von bewusster und unbewusster Symbolik noch nichts wusste (Gen. 4, 3 fg. 8, 20. vgl. 14, 20. 15, 9 u. s. w.). Aber ebensowenig kann hier von einer nur unbewussten Symbolik die Rede sein, denn es gab keine sinnliche Cultusform, bei der man sich nicht bewusst war, dass sie irgend eine religiöse Wahrheit darstellte. Zudem ist es überhaupt unmöglich im Einzelnen nachzuweisen, welche von den Cultsymbolen bewusste und welche unbewusste sind. Man kann und darf hier nicht scharf trennen, bewusst und unbewusst fliessen in einander. Die ganze Unterscheidung ist wenigstens für das Verständniss des Mos. Cultus eine unfruchtbare, rein doctrinäre, die nur verwirren kann. Hauptsache ist und bleibt die richtige Deutung der einzelnen Symbole. Diese aufzufinden und nachzuweisen ist unsere Aufgabe.

§. 4.

Verhältniss des Mosaischen Cultus zu den Culten des heidnischen Alterthums.

Da der Mos. Cultus die symbolische Form, wie sich uns oben gezeigt hat, mit den Culten der andern Völker des Alterthums gemein hat und die einzelnen Formen, in welchen er sich bewegt, denen der andern Culte sehr ähnlich, ja öfter sogar dieselben sind, so ist es um so nothwendiger, über ihr Verhältniss zu einander sich zu verständigen, als die Ansichten darüber bis heute noch sehr getheilt sind. (Vgl. Keil, Bibl. Archäologie I, §. 16).

Was zunächst die Gleichheit der Form im Ganzen und im Einzelnen betrifft, so berechtigt dieselbe am wenigsten dazu, den Mos. Cultus mit irgend einem heidnischen auf Eine Linie zu stellen oder als nachgemacht zu betrachten und seine Originalität und göttlichen Ursprung zu bestreiten. Innerhalb der heidnischen Culte selbst finden sich bei ganz verschiedenen, weit von einander entfernten und in keiner Berührung mit einander stehenden Völkern dieselben symbolischen Formen, ohne dass sich ein Entlehnen des einen von dem andern nachweisen lässt oder nur wahrscheinlich wäre. Dies gesteht selbst von Bohlen (das alte Indien I, S. 200) zu, und J. G. Müller (Herzogs R.-Enc. XII, S. 47) sagt: „Ueberall bei den vorchristlichen Völkern finden sich ohne alle Verabredung und Entlehnung Opfer und andere dergleichen Cultusformen.“ (Vgl. auch seine oben S. 28 angeführten Worte). Der Grund dieser Erscheinung ist im vorigen Paragraph entwickelt worden. Die Behauptung: „Gegen den göttlichen Ursprung des Mos. Ceremonialgesetzes spreche seine Uebereinstimmung mit heidnischen Symbolen“, weist Hengstenberg (Beiträge III, S. 627) ganz richtig mit den Worten zurück: „Gerade so, als wenn man gegen den göttlichen Ursprung der Lehre des N. T. einwenden wollte, dass sie in derselben Sprache und Schrift uns überliefert worden, in welcher eine Menge profaner Schriften, oder auch, dass sich für eine Menge einzelner Aussprüche des N. T. äusserlich ähnliche Parallelstellen aus heidnischen Autoren beibringen lassen. Nur die Geistlosigkeit, welche, unfähig den Geist zu erfassen, bei der äusserlichen Hülle stehen blieb, konnte diesen Einwurf erheben.“ So wenig wie die Wort-Sprache der Offenbarung

isolirt in der Welt dasteht, so wenig auch ihre Zeichen-Sprache. Das Natürliche und Sinnliche ist ja an sich nicht heidnisch, und die äusserlichen, sichtbaren Dinge und Handlungen werden auch dadurch, dass sich das Heidenthum ihrer als Zeichen unsichtbarer, innerlicher Verhältnisse bedient, nicht heidnisch. Es kommt vielmehr alles darauf an, was diese Zeichen bezeichnen, und welches die religiösen Ideen und Vorstellungen sind, die an sie geknüpft werden, und hierbei wieder, in welchem Zusammenhang die einzelnen, den heidnischen äusserlich gleichen Symbole unter einander und mit dem Ganzen des Cultus stehen. Man kann sogar zugeben, dass dieses oder jenes Symbol des Mos. Cultus aus dem Cultus eines heidnischen Volkes entnommen sei; wenn aber auch, so doch nur aus formellen Gründen, d. h. wenn es sich seiner äusseren Beschaffenheit nach dazu eignete, den Zwecken des israelitischen Cultus zu dienen und dessen Grundprincipien nicht entgegenstand. Diese sind und bleiben die Hauptsache; nach ihnen, die den eigentlichen Inhalt des Cultus bilden, bestimmt sich sein Verhältniss zu den heidnischen Culten. Wie wenig verschieden nun auch die sinnliche Form sein mag, so völlig verschieden ist der beiderseitige Inhalt, den wir daher, wenn auch nur in seinen allgemeinsten Umrissen, vor Allem hier darzulegen haben.

Sämmtliche heidnische Religionen des Alterthums sind — das ist das übereinstimmende, von Niemand mehr bestrittene Ergebniss aller neueren, sonst noch so verschiedenartigen Untersuchungen über sie — Naturreligionen. Schon Creuzer sagt in der 2. Ausgabe der Symbolik (IV, S. 551) im Rückblick auf das Ganze seiner Untersuchung: „Auf das eigentliche Sein der natürlichen Dinge, auf ihr Bestehen und Leben im Reflex des Menschengeistes bezog sich alles religiöse Thun und Denken“, und selbst von den Griechen bekennt er: „Es war doch Alles, was im religiösen Denken der griechischen Völker unter so mannigfaltigen Formen immer wiederkehrt, im Wesentlichen nichts anderes, als eine Vergötterung der leiblichen Natur. ... Physisch war des Griechen ganze Religion, die öffentliche wie die geheime.“ In der 3. Auflage von 1836 (I, 1. S. 66. 133 fg. 171) ist dies wo möglich noch bestimmter und entschiedener ausgesprochen. Ebenso sagt Stuhr (Die Rel. Systeme des Orients. Vorrede IV): „Das Heidenthum in seiner Gesammtheit und seinen verschiedenen einzelnen Formen ... hat seinen Boden in der Natur, inwiefern nämlich alle heidnische Gesinnung ihre ursprüngliche Wurzel

in dem Verfallensein des menschlichen Geistes an die Natur hat, und aus diesem seinem Boden muss es in seinen verschiedenen Formen und Gegensätzen erläutert werden.“ In gleichem Sinn spricht sich J. G. Müller aus in dem trefflichen Artikel: Polytheismus bei Herzog R.-Enc. XII, S. 33ff. Das Heidenthum hat sich aus der allgemein menschlichen Denk- und Anschauungsweise, die im Realen das Ideale erblickt (§. 3), in die Confundirung und Identificirung des Natürlichen und Göttlichen verirrt; es sieht in der Natur und Welt nicht blos eine Offenbarung der Gottheit, sondern fasst beide, Welt und Gott, als Eins auf; seine Basis ist zuletzt der Pantheismus, und wie das Ganze des Universums in eine Vielheit von Naturgegenständen, so geht ihm auch die mit dem All einige Gottheit in eine Vielheit von Göttern auseinander, so dass es als Polytheismus erscheint. Die Idee der Einheit des göttlichen Seins, auf die zuletzt alles Denken nothwendig hinausführt, fehlt nicht, aber diese Einheit ist kein konkretes, persönliches Wesen mit Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung, sondern eine blosse Abstraction, ein Unpersönliches, das grosse „Es“, Tad, wie die Inder es nennen. (Vgl. die Stelle aus Rigveda bei Lassen, Indische Alterthümer I, S. 774 u. Wuttke, Gesch. d. Heidenth. II, S. 254fg.) Sobald die Gottheit als Person auftritt, hört sie auf, Eine zu sein, sie wird zu einer Mehrheit ja Vielheit von Göttern, und diese sind eben nichts anderes als Personifikationen der verschiedenen Naturmächte. Dem Heidenthum fehlt daher auch der Begriff des göttlichen Schaffens, es weiss nur von einem Hervorgehen der Welt aus der Gottheit; „das Schaffen ist aber sehr verschieden von dem Hervorgehen. Alle alten Völker haben Geogonie oder, was damit zusammenhängt Kosmogonie, in diesen ist Grundkategorie immer das Hervorgehen, nicht das Geschaffenwerden.“ (Hegel, Relig. Philos. II, S. 44). Mit diesen religiösen Grundideen hängen dann nothwendig auch die ethischen auf's genaueste zusammen. Der Mensch fühlt sich wohl von der Gottheit abhängig; da diese aber in einer Vielheit von Göttern besteht, die als personificirte Naturmächte sich einander gegenüber- oder selbst entgegenstehen und sich bekämpfen, so kennt er auch nicht den Einen vollkommenen Gottes-Willen, unter dem er steht und dem er unbedingt zu gehorchen hat. Der Gesammt-Gotteswillen ist ihm zuletzt die Naturnothwendigkeit, das Fatum, dem selbst die Götter unterworfen sind, dem Nichts widerstreben und Widerstand leisten kann. Die höchste sittliche Aufgabe für den Menschen

ist die, sich dieser Naturnothwendigkeit absolut zu unterwerfen, überhaupt sich in die mit der Gottheit identificirte Natur hineinzuleben und ihr Leben in sich darzustellen. Daher auch die im Alterthum besonders im Orient verbreitete Ansicht vom Menschen als Mikrokosmos gegenüber dem Makrokosmos. Nach insbesondere griechischer Ansicht besteht das Wesen des Universums, des κόσμος, in der vollkommenen Harmonie, Regel- und Gesetzmässigkeit, die zugleich das Wesen der Schönheit ist. Diese in sich herzustellen, physisch wie psychisch und geistig, erscheint als das Ziel alles religiös-sittlichen Bestrebens. Die berühmte Aufschrift des Tempels zu Delphi: γνῶθι σεαυτὸν, welche Plato (Charmid. p. 164) den „Gruss des Gottes an die Eintretenden“ nennt, hat nicht einen rein ethischen Sinn, wie im Christenthum, sondern den eben angedeuteten kosmischen. Selbst die Zendreligion, bei der das ethische Moment noch am meisten in den Vordergrund tritt, ruht doch zuletzt auf dem Naturdienst und ist, wie J. G. Müller (a. a. O. S. 49) mit Recht bemerkt, „nicht so abstract und metaphysisch zu nehmen, wie man früher that. Feuer und Licht sind hier nicht blos moralische Bilder und Symbole, sondern göttliche Substanzen. Das Reich des Bösen ist eine Naturnothwendigkeit, ist nicht in dem Willen freier Wesen begründet und steht dem Reich des Guten an Macht und Dauer gleich. Und so wird auch der dualistische Kampf mit Mitteln geführt, die nicht in das Gebiet der Sittlichkeit gehören, mit magischen Reinigungsmitteln und dergl.“

Gegenüber den Naturreligionen ist der Mosaismus die einzige wahrhaft und streng monotheistische Religion des Alterthums. Er weiss nichts von einem abstracten Ursein, aus dem Alles hervorgegangen und in das Alles zurückgeht; die Gottheit ist ihm kein neutrales Es, sondern ein lebendiges Ich, und als solches keine Vielheit, sondern nothwendig eine Einheit; Jehova ist ein durch und durch persönlicher Gott und ausser oder neben ihm ist kein Gott weiter (Ex. 3, 14. Deut. 4, 35. 6, 4. Jes. 44, 6). Dieser Eine und alleinige Gott ist der Schöpfer Himmels und der Erde (Gen. 1, 1. Ps. 104, 33, 6—9), die ganze Welt mit Allem, was in ihr ist, ist schlechthin sein Werk; für sich und in sich ist die Welt nichts, Er allein ist (Ps. 104, 29); wohl ist er in ihr, aber nicht eins mit ihr, er steht über ihr und ist unendlich über sie erhaben; alle Geschöpfe haben ihren Odem von ihm, zieht er seinen Odem zurück, so vergehen sie. Als sein Werk aber zeugt die Welt von ihm, sie

verkündet und offenbart seine Grösse, Macht und Herrlichkeit (Ps. 19, 2. 148. Hiob 12, 7—10. vgl. Röm. 1, 20). Indem dieser Gott der allein und wahrhaft Seiende, ein persönlicher d. i. selbstbewusster ist, ist er damit zugleich nothwendig auch der allein wahrhaft und vollkommen Wollende, denn, wie Schelling sagt, „es giebt kein anderes Sein, als Wollen, Wollen ist Ursein"; sein Wesen ist daher Heiligkeit, er ist der absolut Heilige. Als solcher nun hat er sich insbesondere Israel zu erkennen gegeben und geoffenbart; denn er hat dies Volk aus allen Völkern der Erde sich zum Eigenthum erwählet, damit, seinem Heilsrathschluss gemäss, durch es und in ihm alle Völker der Erde gesegnet würden. Die Erwählung Israels hat ihren Grund und Boden in der Heiligkeit Gottes; Ihm, dem Heiligen, soll dies Volk zu eigen und also ein heiliges Volk sein, wie er sagt Lev. 20, 6: „Ihr sollt mir heilig sein, denn heilig bin Ich, Jehova, und habe euch ausgesondert von den Völkern, um mir zu sein" (vgl. Ex. 19, 4—6. Deut. 7, 6—8). Das Mittel aber, wodurch er sich als den Heiligen Israel geoffenbaret hat, ist das Wort; er hat zu Israel geredet, und das Wort, das er als der Heilige zu ihm geredet hat, ist das Gesetz, der Ausdruck seines vollkommenen, heiligen Willens. Durch dies Gesetz hat er sich mit seinem erwählten Volk verbunden, es heisst daher geradezu der Bund (Deut. 4, 13). Was das ganze Gesetz und mit ihm der Bund will, ist in dem so oft wiederkehrenden Wort ausgesprochen: „Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig" (Lev. 11, 44. 45. 19, 2. 20, 7. 26. 21, 8. Num. 15, 40. 41.). Jehova der Heilige ist's, der Israel heiliget und von Israel geheiliget, d. i. als der Heilige erkannt und verehrt werden will (Ex. 31, 13. Lev. 22, 9. 16. 32.); er heisst deshalb geradezu „der Heilige Israels" (2 Kön. 19, 22. Jes. 1, 4. 5, 19. 24. Jer. 50, 29. Ps. 89, 19.). Hat er aber als der Heilige Israel ausgesondert und zum Eigenthumsvolk erwählet, so ist er damit auch des Volkes Heiland, denn in der Heiligung besteht alles Heil (Jes. 43, 3. 54, 5. 61, 10. Ps. 132, 16.). Mit Recht sagt Kurtz (Gesch. des A. B. II, S. 276): „Die Theokratie muss, weil in ihr das Volk zum heiligen Volk werden soll, zugleich eine Heilsanstalt sein, ja es muss das ihr eigentlicher Kern, ihr Centrum, ihre Seele sein, denn in der Verheissung: Ihr sollt mir ein heiliges Volk sein, gipfeln die Bundespräliminarien. Alle andern Zwecke der Theokratie dienen diesem Zwecke." Da ferner das erwählte Volk durch leibliche Abstammung bedingt und begrenzt wird, so ist es auch nach seiner

Leiblichkeit in den Heiligungsbund aufgenommen, und sein Heiligsein erstreckt sich daher auch auf seine leiblichen Zustände und Verhältnisse. Die Heiligung erscheint in dieser Beziehung dann als Reinigung von äusserlicher, leiblicher Befleckung. Das Wort: „Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig", wird darum auch als Grund und Zweck solcher Gebote angegeben, die sich auf die äusserliche, leibliche Reinigkeit beziehen (vgl. Lev. 11, 43—45. 20, 25—27. Ex. 22, 30). Das Israel *κατὰ σάρκα* wird „geheiligt" *πρὸς τὴν τῆς σαρκὸς καθαρότητα* (Hebr. 9, 13); erst im neuen Bunde, der es nicht mehr mit einem durch leibliche Abstammung bedingten, leiblich ausgesonderten, einzelnen Volk zu thun hat, fällt auch die Heiligung weg, welche sich auf die leibliche Zugehörigkeit zum alten Bundesvolke bezieht (vgl. 1 Petr. 1, 15fg.). — Aus dem Allem ergiebt sich zur Genüge, dass zwischen dem Mosaismus und den heidnischen Religionen nicht blos eine Verschiedenheit besteht, wie zwischen diesen unter einander, etwa wie zwischen ägyptischer und persischer, indischer und griechischer, sondern dass er von ihnen allen im Princip und Wesen verschieden ist und in bestimmtem, scharfem Gegensatz zu ihnen steht. Wie dem Heidenthum der Eine persönliche Gott fehlt, der Himmel und Erde „geschaffen" hat und unendlich erhaben über die Welt ist, so fehlt ihm auch die Idee der absoluten Heiligkeit, die das innerste Wesen dieses Gottes ist und in der recht eigentlich seine „Herrlichkeit" besteht. Von keiner heidnischen Gottheit konnte ein Verehrer derselben sagen, was Moses von dem Gott Israels aussagt: „Wer ist wie Du unter den Göttern, Jehova? Wer ist wie Du herrlich in (durch) Heiligkeit?" (Ex. 15, 11). Es giebt unter den vielen und vielerlei Gottheiten der Naturreligionen nicht Eine, deren Wesen absolute Heiligkeit ist, die sich im Heiligmachen d. i. im Mittheilen der Heiligkeit offenbart und bewährt. Der Begriff „Heilig" ist wohl auch hier ein religiöser, aber kein wesentlich ethischer, er kommt über das blosse Bestimmtsein für's Göttliche nicht hinaus; *ἅγιος* heisst: „einer Gottheit geweiht" und dann überhaupt: „ehrwürdig, scheuerregend"; *ἱερός* steht „von allem, was die Götter betrifft und zu ihnen in irgend einer Beziehung steht", *ὅσιος* bezeichnet: „durch göttliches Gesetz bestimmt, erlaubt, dem Naturgesetz entsprechend." (Vgl. Pape, Gr. Handwörterbuch s. v.). Der Mosaismus dagegen fasst den Begriff: Heilig in seiner ganzen ethischen Fülle und Tiefe auf, und ist daher wie die einzige monotheistische, so auch die einzige durch und durch ethische Reli-

gion des Alterthums.*) Dies wird auch gerade von solchen Neueren, welche genauere Forschungen über die alten, namentlich altorientalischen Religionen angestellt haben, anerkannt. So sagt Görres in seiner Mythengeschichte der asiatischen Welt, obwohl er hier den Mosaismus noch keineswegs als göttlich geoffenbarte Religion darstellt, doch S. 507: „Das ist eben das characteristisch Auszeichnende der Mosaischen Grundansicht, dass sie die Gottheit gleich sehr der Vermessenheit der ergründenden Vernunft geschlossen hält, wie sie keusch und enthaltsam mit dem sinnlichen Taumel der Einbildungskraft sie zu beflecken verbietet, und im Ethischen allein ihr klares ungetrübtes Strahlen zu einem erhabenen Gesichte, zu einem grossen dräuenden und segnenden Meteor auseinander brechen lässt.“ Auch Stuhr (Die Religions-Systeme der heidn. Völker des Orients S. 374) sagt: „Die Religion der Israeliten hatte in Aegypten, im Gegensatze zu der fleischlichen Gesinnung der Aegypter, einmal jenen starren, allem weichen, seelenvollen Sichhingeben des Geistes an das Naturleben schroff sich gegenüberstellenden Charakter angenommen, wodurch sie sich scharf von aller Art von Heidenthum unterscheidet. Alles, was in den Sitten der Israeliten auch nur auf irgend eine Weise auf Naturdienst hinweisen mochte, musste stets im äussern Gegensatze dem Jehovadienste scharf und schroff gegenüber bestehen bleiben.“ (Vgl. auch Fr. von Schlegel, Philos. d. Gesch. I, S. 168).

---

*) Die Heiligkeit Gottes ist einer der wichtigsten und umfassendsten alttestamentlichen Begriffe, den Bengel mit Recht als vere inexhaustae significationis bezeichnet, der aber lange Zeit exegetisch und dogmatisch nicht gründlich genug entwickelt worden ist. Man fasste die Heiligkeit meist nur als eine der sogenannten moralischen Eigenschaften Gottes auf (vgl. Bretschneider, Syst. Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe S. 381), auch Bengels geistvolle Andeutungen wurden nicht sehr beachtet und weiter fortgeführt. Erst in neuerer Zeit hat man sich genauer und sorgfältiger mit diesem immerhin schwierigen Begriff beschäftigt. Vgl. Menken, Anleitung zum Unterricht in den Wahrh. der heil. Schr. 3. Aufl. S. 62fg. Caspari, über קדש ישראל in der Zeitschr. f. luth. Theol. u. K. 1844. S. 92fg. Achelis, Versuch über die Bedeutung des Wortes קדש, in den Studien u. Krit. 1847. S. 187fg. J. M. Rupprecht, über den Begriff der Heiligkeit Gottes. Ebendas. 1849. S. 684. Diestel, die Heiligkeit Gottes, in den Jahrb. für d. Theol. 1859. S. 3—63. H. Schultz, Alttest. Theol. I, S. 301fg. und bes. Oehler, Heiligkeit Gottes, in Herzogs R.-Encykl. XIX, S. 618fg. Auf diese verschienen Erörterungen näher einzugehen, ist hier nicht der Ort, auf den Begriff selbst aber werden wir, so weit er den einzelnen Cultbestimmungen zu Grunde liegt, vielfach zurückkommen.

Steht es nunmehr unwidersprechlich fest, dass die Mosaischen religiösen Ideen und Vorstellungen principiell und total andere sind als die der Naturreligionen, so folgt daraus für den Cultus, der überhaupt nichts anderes ist als die in die Sinne fallende Darstellung und Kundgebung der innern religiösen Ueberzeugungen (s. oben S. 3), dass die Mosaischen Cultsymbole nicht heidnische, und die heidnischen nicht Mosaische Religionsideen darstellen können. Ist das Heidenthum seinem innersten Wesen nach Naturreligion, so weisen auch seine Cultsymbole nothwendig auf die Natur hin und haben somit zunächst und vorherrschend physische oder kosmische Bedeutung; ist dagegen der Mosaismus ebenfalls seinem innersten Wesen nach eine monotheistische und durch und durch ethische Religion, so müssen auch seine symbolischen Cultusformen auf monotheistische und ethische Verhältnisse hinweisen und können unmöglich physische und kosmische Bedeutung haben. Man darf sich also durch die äussere Aehnlichkeit oder gar Gleichheit eines mosaischen und heidnischen Symbols, die in der allgemeinen Anschauungsweise des Alterthums ihren Grund hat (s. oben §. 3), nicht zu der Meinung verleiten lassen, dass auch die Bedeutung des Symbols eine ähnliche oder gar gleiche sei. Diese einfache, natürliche Folgerung ist für unsere ganze Untersuchung von der grössten Wichtigkeit. Der Ausspruch: „Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig“ ist wie das Princip der Mosaischen Religion überhaupt, so auch der Schlüssel zur Mos. Cultussymbolik, die ohne ihn zu gebrauchen dem Verständniss verschlossen und dunkel bleibt. Dies nachzuweisen betrachten wir als eine Hauptaufgabe unserer Untersuchung und werden durch eine stete Vergleichung der Mosaischen Symbole mit den heidnischen zeigen, wie die angegebene Grundverschiedenheit der Bedeutung den ganzen Cultus durchdringt und selbst in den unscheinbarsten Einzelheiten noch hervortritt.

Das Verhältniss des Mosaischen Cultus zu den heidnischen Culten des Alterthums war von jeher ein Gegenstand theologischer und historischer Forschung der im Verlauf der Jahrhunderte sehr verschieden aufgefasst worden ist. Da er tief in die Religionsgeschichte und insbesondere in die Geschichte der Offenbarung eingreift, dürfen wir die wichtigsten dieser verschiedenen Auffassungen um so weniger mit Stillschweigen übergehen, als eine prüfende Betrachtung derselben nur zur Rechtfertigung und weiteren Begründung unserer oben dargelegten beitragen kann.

I. Vor allen hatten wohl die Jüdischen Gesetzeslehrer, die zur Zeit des noch in Kraft stehenden wenn auch vielfach erweiterten und modificirten Cultgesetzes oder bald darnach lebten, die Aufgabe, das fragliche Verhältniss zu erörtern. Allein erst der im 12. Jahrhundert zu Alexandrien lebende gelehrte Rabbi Ben Maimon (Maimonides) liess sich darauf ein. „Bis zu seiner Zeit“, sagt der jüdische Schriftsteller Jost (Herzogs R.-Encykl. VIII, S. 693), „war man gewohnt das Gesetz lediglich als den Willen Gottes, erweitert durch die gleich göttliche Ueberlieferung anzusehen, welchen der Jude aus Gehorsam sich zu unterwerfen habe, und alles Forschen betraf nur die Ermittlung dessen, was geboten oder verboten sei, ohne eine Frage: Warum, zuzulassen. Ja man hielt diese Frage schon gewissermassen für ketzerisch.“ Diesen Grundsatz bestritt Maimonides namentlich in seiner Schrift: מורה נבוכים d. i. Unterweiser, Lehrer der Herumirrenden, Zweifelhaften (in's Lateinische übersetzt von J. Buxtorf: Doctor Perplexorum. Basil. 1629. 4.); er behauptet hier, dass alle Mosaischen Vorschriften nicht allein von dem absoluten, unbedingten, blinden Gehorsam fordernden Willen Gottes, sondern zugleich von seiner Weisheit herzuleiten seien, also einen bestimmten Grund und Zweck haben müssten, auch wenn wir denselben nicht immer erkennen und nachweisen könnten (vgl. III, cp. 25. 26.). Als den ersten und Hauptzweck (prima legis nostrae intentio) giebt er (cp. 29) an: Idololatriam tollere, memoriam illius et omnium eorum, quae illi adhaerent aut hominibus ad illam vel minimam occasionem praebent, delere. Die Idololatrie rührt nach ihm her von den Zabäern, qui statuerunt, nullum esse deum praeter stellas (Sonne, Mond, Planeten), ... quae gens totum terrarum orbem impleverat, ... in quibus patres et seniores nostri educati fuerunt (Jos. 24, 2); als dieser Zabäische Cultus sich bereits in der ganzen Welt verbreitet hatte, sandte Gott Mosen; nach seiner Weisheit und Providenz wollte Gott jedoch nicht befehlen, dass alle die Cultusformen und Einrichtungen, an die man einmal gewöhnt war, gänzlich abgeschafft und vertilgt würden, weil das menschliche Herz beständig zu dem hinneigt, woran es gewöhnt ist; propter hanc itaque causam retinuit adhuc cultus, eosque a rebus creatis et phantasmatis, quae nullam veritatem habent, ad nomen suum venerandum transtulit, et praecepit nobis, ut illas exhibeamus ipsi. So befahl dann Gott Tempel, Altar, Opfer, Priester u. s. w. ut memoria idololatriae deleatur et fundamentum illud magnum de existentia et unitate Dei in gente

nostra confirmetur, nec tamen animi hominum propter cultuum illorum abolitionem, quibus assueti erant, obstupescerent vel alios cultus scirent. Diejenigen Cultvorschriften, welche sich von den heidnischen unterscheiden, seien entweder im monotheistischen Sinne abgeändert oder aus dem Gegensatz zu den heidnischen hervorgegangen, wie z. B. die Opferthiere gerade solche sein sollten, die zu opfern den Heiden ein Greuel gewesen (Ex. 8, 22). Aus diesem Gegensatz erklärt er sodann eine ganze Reihe von Vorschriften (vgl. III, cp. 46 sq.). Seiner Auffassung im Ganzen stimmt von den Rabbinen unseres Wissens nur sein unmittelbarer Schüler und Commentator, der Rabbi Schem Tob bei, welcher zu III, cp. 32 sagt: Cum autem Deus misisset Mosen, magistrum nostrum, et praecepisset, ut populus ipsi inserviret eo generali cultu, quo erant educati, ipse praecepit, ut omnes isti cultus aut ritus, qui fiebant in gratiam imaginum, fierent in honorem Dei. — Beachtung verdient diese ganze Auffassung deshalb, weil sie späteren, von christlichen Schriftstellern geltend gemachten Auffassungsweisen zu Grunde liegt. Dass sie bei den Juden überhaupt keinen Anklang fand, ja sogar für ketzerisch galt, darf man sich nicht wundern; denn obwohl sie den Cultus als von Gott angeordnet anerkennt und vertheidigt, ist sie doch mit dem streng festgehaltenen jüdischen Glauben an den durchweg göttlichen Ursprung unvereinbar. Indem sie seine ganze Form und Einrichtung von der Idololatrie herleitet, macht sie ihn eigentlich nur zu einem vom monotheistischen Standpunkt aus korrigirten und rectificirten heidnischen Cultus. Zudem verfällt sie in einen offenbaren Widerspruch; denn wenn des Cultusgesetzes erster und Hauptzweck gerade die Abschaffung und Vertilgung der Idololatrie war, so steht diesem Zweck Nichts mehr entgegen, als die Aufnahme und Sanctionirung idololatrischer, wenn auch etwas modificirter Cultusformen; geschah dies, weil das Volk einmal an diese Formen gewöhnt war, so würde das Ritualgesetz überhaupt auf einer jedenfalls üblen, verkehrten und an sich verwerflichen Gewohnheit beruhen und das Volk bei ihr möglichst erhalten worden sein. Ganz unhaltbar ist ferner die Annahme, dass einzelne Cultvorschriften nur gegeben seien, um gewissen heidnischen zu opponiren, wie z. B. das Verbot des Sauerteigs und Honigs beim Speisopfer (Lev. 2, 11) blos deshalb, weil die Heiden nur gesäuerte mit Honig bestrichene Brode dargebracht hätten (was nicht einmal richtig ist); es würde dann solchen Vorschriften jeder innere, positive Grund abgehen. Bei vielen Vorschriften reicht

man mit blos oppositionellen Gründen gar nicht aus oder sie wollen durchaus nicht passen, und Maimonides selbst sieht sich genöthigt, öfter Gründe anzunehmen, die weder oppositioneller noch überhaupt religiöser Art, sondern rein äusserlich sind, wie z. B. Nützlichkeit, Annehmlichkeit u. dgl., wovon wir unten Beispiele anführen werden. Vom symbolischen Charakter des Cultus weiss Maimonides nichts, daher die ganze Auffassungsweise wie an Willkür und Inconsequenz so auch an Oberflächlichkeit leidet.

II. Schon längst vor Maimonides und also völlig unabhängig von ihm haben die christlichen Kirchenväter über das Verhältniss des Mos. Cultus zum heidnischen sich in einer wenigstens theilweise ähnlichen Weise ausgesprochen. Sie geben nicht blos im Allgemeinen zu, dass beide mit einander die sinnliche Form gemein haben, sondern sind auch der Ansicht, dass eine Reihe von ursprünglich heidnischen Einrichtungen und Ritualvorschriften in den Mos. Cultus übergegangen sei. Den Grund davon finden sie einerseits in der göttlichen *συγκατάβασις*, andererseits in der menschlichen *ἀσθένεια*: das israelitische Volk habe von jeher inmitten lauter heidnischer Völker gelebt und sei besonders während seines langen Aufenthalts in Aegypten an heidnische Cultusformen gewöhnt gewesen; bei seinem ohnehin rohen und halsstarrigen, für Abgötterei empfänglichen Wesen habe es sich nicht plötzlich aller seiner Gewohnheiten entschlagen und in einen ganz andersartigen, neuen Cultus einleben können; aus Herablassung zu dieser menschlichen Schwäche habe Gott die heidnischen Gebräuche zur Zeit noch bestehen lassen, aber nicht eigentlich befohlen, sondern nur gestattet und zwar in der Weise, dass das, was zur Verehrung der Götzen diente, nun allein zu seiner Ehre geschehe, damit das Volk allmählich der Abgötterei entwöhnt und zur Erkenntniss des wahren Heils geführt werde. Der Grundgedanke dieser Auffassung findet sich schon bei Justin dem Märtyrer, dann bei Clemens von Alex., Origenes und Tertullian, sehr bestimmt und wiederholt tragen sie die späteren Väter vor, wie besonders Chrysostomus und Theodoret, ingleichen Epiphanius, Hieronymus, Eusebius, Cyrillus von Alex.; sie blieb auch in den folgenden Jahrhunderten die gewöhnliche und erhielt sich bis über das Reformationszeitalter hinaus sowohl bei katholischen Theologen als bei protestantischen, wie z. B. Tostatus und Petavius, Grotius und Pellikanus; ja noch in späterer Zeit wurde an ihr

festgehalten.*) Es ist wohl zu beobachten, dass es der vorherrschend apologetisch-practische Standpunkt war, der die Kirchenväter zu dieser Auffassung führte. Sie hatten das Christenthum zu ihrer Zeit sowohl gegen das Heidenthum als gegen das Judenthum zu rechtfertigen und zu vertheidigen. Da nun das Judenthum, aus dem das Christenthum hervorgegangen war und mit dem es in einer unzertrennlichen, geschichtlichen Verbindung stand, einen gesetzlichen Cultus hatte, der sich wie der heidnische in lauter, zum Theil selbst ganz ähnlichen sinnlichen Formen bewegte, so konnte die Apologetik nicht umhin, sich auch auf das Verhältniss beider sowohl zu einander, als zum Christenthum einzulassen. Dies geschah dann auf Grund der apostolischen Aussprüche, welche die alttestamentlichen Ritualgesetze als *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* und *παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν* bezeichnen (Gal. 3, 24. 4, 3. 9.). Daraus zog man den einfachen Schluss, dass, wie ein Lehrer und Erzieher zu der Schwachheit und den Bedürfnissen seines Zöglings herabsteige, so auch Gott zur

---

*) Vgl. Suiceri, thesaur. ecclesiast. II, p. 1069. Spencer, de leg. Hebr. ritual. III, cp. 1, 2 und diss. 2, 2. Von den vielen hierhergehörigen Stellen führen wir nur eine und die andere an. Justin. Mart. Dialog. c. Tryph. p. 237: *Ὅθεν ὁ θεὸς, ἁρμοσάμενος πρὸς τὸν λαὸν ἐκεῖνον καὶ θυσίας φέρειν, ὡς πρὸς ὄνομα αὐτοῦ ἐνετείλατο, ἵνα μὴ εἰδωλολάτρῃτε.* — Chrysost. hom. 6. in Matth.: *Μὴ τοίνυν ἀνάξιον εἶναι νομίσῃς αὐτοῦ τὸ δι' ἀστέρος αὐτοὺς* (sc. *μάγους*) *καλέσαι. ἐπεὶ οὕτω καὶ τὰ Ἰουδαϊκὰ πάντα διαβαλεῖς, καὶ τὰς θυσίας καὶ τοὺς καθαρμοὺς καὶ τὰς νεομηνίας, καὶ τὸ κιβωτὸν καὶ τὸν ναὸν δὲ αὐτόν. καὶ γὰρ ἐξ ἑλληνικῆς ταῦτα παχύτητος ἔλαβε τὴν ἀρχήν· ἀλλ' ὅμως ὁ θεὸς διὰ τὴν τῶν πλανηθέντων σωτηρίαν ἠνέσχετο διὰ τούτων θεραπευθῆναι, δι' ὧν οἱ ἔξωθεν δαίμονας ἐθεραπεύον, μικρὸν παραλλάξας αὐτά· ἵνα αὐτοὺς κατὰ μικρὸν τῆς συνηθείας ἀποσπάσας ἐπὶ τὴν ὑψηλὴν ἀνάγῃ* (al. *ἀναγάγῃ*) *φιλοσοφίαν.* — In Psalm 49: *Θεὸς καὶ τῆς ἀλόγων ἀποστῆναι σφαγῆς τοὺς Ἰουδαίους κατὰ μικρὸν ἐθέλων, ἐχρήσατο τῇ συγκαταβάσει ταύτῃ, καὶ συνεχώρησε θυσίας, ἵνα ἀνέλῃ θυσίας.* — hom. 1. contr. Jud. p. 318: *Πῶς ἐπέτρεψε τὰς θυσίας; τῇ ἀσθενείᾳ τῇ ἡμετέρᾳ συγκαταβαίνων.* — Epiphan. adv. haer. III, p. 360: *Ὁ θεὸς ἐν τῷ νόμῳ ἐνετείλατο τὰς θυσίας, οὐκ αὐτοῦ ἐπιδεομένου τούτων, οὐδὲ θέλοντος ταῦτα, ἀλλὰ συγκαταβαίνοντος αὐτῶν τῇ ἀσθενείᾳ καὶ τῇ τῆς ἀνθρωπότητος προλήψει, ἵνα ἀπὸ τῆς πολυθείας εἰς τὴν τοῦ περὶ ἑνὸς θεοῦ γνῶσιν μετενέγκῃ τὴν τῶν ἀνθρώπων διάνοιαν.* — Hieronym. hom. 17 in Num. 24.: Moses haec ad duritiam cordis eorum, pro consuetudine pessima, qua imbuti fuerant in Aegypto, mandavit eis, ut qui abstinere non possent immolando, deo saltem et non daemoniis immolarent. — Tertullian. adv. Marc. 2, 18: Illa dei industria populum pronum in idololatriam et transgressionem ejusmodi officiis [sacrificiis etc.] religioni suae voluit adstringere, quibus superstitio saeculi agebatur, ut ab ea avocaret eos.

Schwachheit und zu den Gewohnheiten seines auserwählten Volkes sich herabgelassen habe, um es auf die höhere Stufe des Christenthums vorzubereiten. Allein so richtig dieser Gedanke der *συγκατάβασις* Gottes in Bezug auf das Verhältniss des Judenthums zum Christenthum auch sein mag, so lässt er sich doch nicht auf das Verhältniss des heidnischen Cultus zum Mosaischen anwenden und übertragen. Das Wesen Gottes ist nach Mosaischer Grundanschauung vor allem Heiligkeit, und der Zweck der Erwählung Israels sowie des Bundes (Gesetzes) ist der, dass Israel von diesem Einen Gott geheiliget werde und ihn heilige d. i. als heilig und Heiligkeits-Quelle verehre (S. oben S. 49). Damit aber steht die Aufnahme von Einrichtungen und Handlungen, welche der Abgötterei angehören, in den Cultus Israels in directem Widerspruch; hatte das Volk während seines Aufenthalts in Aegypten Abgöttisches an- und aufgenommen, so sollte es ja gerade durch die Ausführung aus Aegypten davon befreit werden; die Gewohnheit daran war jedenfalls eine grundschädliche und verwerfliche, zu der sich der heilige Eine Gott nicht ohne aufzuhören heilig zu sein herablassen, die er am wenigsten durch ein auf immer gegebenes Gesetz erhalten und pflegen konnte. Auch die göttliche *συγκατάβασις* wurzelt und ruht in der göttlichen Heiligkeit und ist daher schlechthin unvereinbar mit irgend einer Anbequemung an schlechte, verwerfliche Gewohnheiten. Diese Unvereinbarkeit fühlten auch einzelne Kirchenväter und betonten deshalb das Zulassen, indem sie erklärten, Gott habe die heidnischen Gebräuche und Einrichtungen nicht eigentlich befohlen und vorgeschrieben, sondern um der Stumpfheit (*παχύτης*) willen des Volkes nur geduldet, wovon aber das Cultgesetz selbst nichts weiss, vielmehr haben alle seine Anordnungen die gleiche einfache Form des bestimmten Befehls. Dass auch die Stumpfheit des Volkes eine unbegründete Voraussetzung ist, haben wir schon oben (S. 39) gesehen. Auf eine Vergleichung der Mosaischen und heidnischen Cultvorschriften im Einzelnen liessen sich übrigens die Kirchenväter nicht näher ein, es genügte ihnen zu ihren practisch-apologetischen Zwecken das Verhältniss im Ganzen und Allgemeinen in's Auge zu fassen. Bei einzelnen Cultvorschriften, die sie daraus nicht zu erklären wussten, nehmen sie, weil ihnen immer und vor allem die Vertheidigung und Verbreitung des spezifisch christlichen Glaubens und Lebens am Herzen lag, meist ihre Zuflucht zu allegorischen oder typischen Deutungen.

III. An die Stelle der kirchenväterlichen Auffassung trat in der nachreformatorischen Zeit der strengen Orthodoxie eine ihr gewissermassen entgegengesetzte. Man erkannte die Herübernahme abgöttischer Culteinrichtungen in das Mos. Gesetz als unvereinbar mit dessen göttlichem Ursprung und mit der göttlichen Autorität der Offenbarung überhaupt; da aber die Aehnlichkeit oder Gleichheit so vieler Cultformen offen vor Augen lag, so behauptete man nun umgekehrt, die Mosaischen, die nur eine Fortbildung und Erweiterung der vormosaischen, patriarchalischen seien, müssten als die ursprünglichen und originalen angesehen werden, die heidnischen dagegen seien ihnen nachgemacht und zwar, wie es die Abgötterei mit sich bringe, in mehr oder weniger entstellter und verkehrter Weise. Dies sei aber ein Werk dessen, von dem überhaupt alle Abgötterei herrühre, des Teufels, der hier als „Simia Dei“ erscheine; das Bestreben alles Israelitische und Mosaische nachzumachen, bezeichete man mit dem Ausdruck *κακοζηλία* Gentilium. Diese Auffassung findet sich nicht etwa nur bei einem einzelnen obscuren Theologen, sondern bei den gelehrtesten Männern jener Zeit. So sagt z. B. P. Fagius († 1549) zu Num. 7, 89: Consensus omnis inter Judaeorum et Gentilium ritus ortus est ex Diaboli studio, qui pleraque depravavit et in suam venerationem transtulit. J. M. Dillherr († 1669), von dem Bochart bekennt non pauca didicisse, verfasste eine besondere Schrift: De *κακοζηλία* Gentilium. Bochart selbst stimmte in seinem 1663 zu London erschienenen Hierozoicon bei, ingleichen Joh. Gerh. Vossius in seinem Werk: De theologia gentili seu de origine ac progressu idololatriae. 1641, besonders aber der gelehrte Bischof Huet in seiner Demonstratio evangelica. Paris 1679, in welcher er überhaupt nachzuweisen suchte, dass universa propemodum Ethnicorum theologia ex Mose Mosisve actis geflossen sei. Einer Widerlegung solcher Behauptung bedarf es gegenwärtig um so weniger, als die neueren historischen Untersuchungen unwidersprechlich erwiesen haben, dass die heidnischen, insonderheit die ägyptischen Cultformen schon längst vor Mose bestanden haben und also dem Mosaischen nicht nachgemacht sein können. Man sieht daraus nur, zu welchen gezwungenen und unhaltbaren Ansichten die Verkennung des symbolischen Characters der alterthümlichen Cultusformen überhaupt führen kann.

IV. Im Verlauf des 17. Jahrhunderts, mit welchem überhaupt erst das gründlichere Studium des A. T. beginnt, wurde zwar auch

das Mosaische Cultgesetz Gegenstand sorgfältiger Untersuchung; da aber bereits die Ueberzeugung, dass dasselbe göttlichen Ursprungs sei und nichts Heidnisches in sich aufgenommen habe, unbeweglich feststand, so wurde es fast ausschliesslich in seinem Verhältniss zum Neuen Testament betrachtet und in diesem der Grund seiner einzelnen Vorschriften gefunden, die dann fast lediglich als Real-Weissagungen d. i. als Typen erschienen. Namentlich war es Coccejus († 1669), der die Typologie überhaupt zu einer besondern theologischen Disciplin erhob, und nun bemühte man sich den typischen Character des Cultgesetzes bis in's Einzelnste nachzuweisen, worauf wir im folgenden Paragraphen zurückkommen müssen. Gegen das Ende des Jahrhunderts aber trat Spencer mit seinem bereits oben (S. 7) erwähnten Werk: De legibus Hebraeorum ritualibus etc. auf. Der grosse Einfluss, den dasselbe seiner Zeit ausübte und bis heute noch nicht ganz verloren hat, erfordert es, dass wir hier auf die Grundzüge der darin aufgestellten Theorie etwas näher eingehen.

a) Zunächst ist zu bemerken, dass die Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Mos. Cultus und den heidnischen im Ganzen keineswegs, wie öfter angenommen wird, eine Spencer eigenthümliche, neue vielmehr nur die Verbindung und weitere Ausführung der beiden früheren Auffassungsweisen des Maimonides und der Kirchenväter ist. Gleich das erste Kapitel des ersten Buches trägt ganz übereinstimmend mit Maimonides die Ueberschrift: Primariam legis Mosaicae rationem fuisse idololatriae Israeliticae inhibitionem; dem 2. Buch schickt er als Motto das Wort des Maimonides (More neb. 3, 29), voraus: Multarum legum Mosaicarum rationes et causae mihi innotuerunt ex cognitione fidei, rituum et cultus Zabiorum; darauf sagt er in der praef.: Cum Zabiorum ritus plerique. ... Mosis aetate passim increbescerent, Deo visum est legem tradere, cujus praecepta plurima (affirmativa, cumprimis autem negativa) rituum Zabiorum *ἀντίθεσιν* continerent, ne mores consimiles idololatriae contagionem inter Israelitas tandem importarent. Ebenso eignet er sich aber auch die kirchenväterliche Auffassung an. In der praef. zum 3. Buch sagt er mit ihr ganz überstimmend: Quando itaque Deo jam res esset cum eo rudi populo, a suis seculique moribus nulla machina dimovendo, eorum ritus nonnullos paululum emendatos leni animo tulit et per *συγκατάβασιν* illam Israelitas a Gentium (Aegypti praecipue) idolis et ceremoniis sensim et suaviter

avocare studuit, quos statim et cum violentia quadam avellere non potuit. Die *ἀντίθεσις* einerseits und die *συγκατάβασις* andererseits sind also die beiden Grundgedanken der Spencer'schen Theorie; von ihnen geht er aus und auf sie führt er alles zurück. Was gegen den einen wie gegen den andern einzeln und für sich genommen spricht, ist bereits unter I. und II. bemerkt. Beide mit einander zu verbinden wäre nur möglich, wenn sie in Einem Princip wurzelten, sie sind aber von wesentlich verschiedenen Standpunkten aus aufgestellt, die *ἀντίθεσις* vom jüdisch-rabbinischen, die *συγκατάβασις* vom christlich-apologetischen Standpunkt, und schliessen sich gegenseitig aus; der Gegensatz gegen das Heidnische lässt sich mit der Condescendenz zum Heidnischen nimmer verbinden und vereinigen. Spencer hat beide nur äusserlich neben einander gestellt und geht, ohne sie auf Ein Princip zurückzuführen, bald vom Gegensatz bald von der Condescendenz aus, wie er es gerade brauchen kann; er reisst daher die verschiedenen Cultvorschriften aus dem Zusammenhang, in welchem sie unter einander stehen, und lässt die eine aus der *ἀντίθεσις* die andere aus der *συγκατάβασις* hervorgehen, ja selbst bei den Bestandtheilen einer und derselben Vorschrift thut er dies. So erörtert er im 2. Buch, in welchem er die aus der *ἀντίθεσις* hervorgegangenen Gesetze behandelt, z. B. die Vorschrift jeden Altar aus Erde oder unbehauenen Steinen zu machen, weil diese Vorschrift dem heidnischen Gebrauch, die Altäre von grünen Wasen oder von künstlich behauenen Steinen zu machen, entgegengesetzt sei (II. cap. 5 und 6); die Vorschrift dagegen, dass jeder Altar an seinen vier Ecken Hörner haben solle, bespricht er erst im 3. Buch, in welchem er die von der *συγκατάβασις* herrührenden Gesetze zusammenstellt, weil die Heiden ihre Altäre mit Hörnern zu versehen pflegten und Gott diese Vorrichtung um der Schwachheit des an sie gewöhnten Volkes zugelassen habe (III, diss. 1, 4). Ebenso soll das Gebot für die Priester, sich keine Glatze zu scheeren, seinen Grund in der *ἀντίθεσις* gegen die Sitte heidnischer Priester haben (lib. II, cp. 25), das Gebot aber, linnene, weisse Kleidung zu tragen, von der *συγκατάβασις* zu der gleichen heidnischen Sitte herrühren (lib. III, diss. 1, 5). In diesen zwei Beispielen allein schon tritt die Unhaltbarkeit des aufgestellten Doppelprincips und die äusserliche mechanische Anwendung desselben so offen zu Tage, dass es weiterer Beispiele nicht bedarf.

b) Die kirchenväterliche *συγκατάβασις* wird bei Spencer zur förmlichen Anbequemung an menschlichen Irrthum und

heidnische Verkehrtheit. In der praef. zum 3. Buch sagt er: Deus ritus non paucos, multorum annorum et Gentium usu cohonestatos, quos ineptias norat esse tolerabiles, ... in sacrorum suorum numerum adoptavit, und sodann cap. 2, 5: Deus plane novum sub specie qnadam veteris induxit, adeo ut dolo (utique loquitur Apostolus 2 Cor. 12, 16) Israelitas cepisse eosque lentis et occultis artibus ad frugem perduxisse, videatur. Die vielen in den Mos. Cultus aus dem Heidenthum aufgenommenen Einrichtungen und Ritus sind also an sich ineptiae und die Condescendenz Gottes ist nicht sowohl eine Herablassung zu menschlicher Schwäche, als vielmehr eine adoptatio ineptiarum, die noch dazu dolo und occultis artibus erfolgte, um auf solche Weise Israel unvermerkt für sich allmählich zu fangen (capere). Was der Apostel 2 Cor. 12, 16 als Hinterlist und Unlauterkeit bezeichnet und als Verleumdung seiner Gegner zurückweist, das soll das Verfahren des Gottes gewesen sein, der als Grund und Zweck des Gesetzes und Bundes mit Israel den Ausspruch gethan: „Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig“; er soll also in ächt jesuitischer Weise zu heiligen Zwecken unheiliger, verkehrter Mittel sich bedient haben. Bei der Untersuchung über den Opfercultus stellt Spencer (lib. 3. diss. 2, 1 u. 2) den Satz an die Spitze: Sacrificia Mosaica, formaliter et materialiter spectata, non tam Dei voluntati quam Gentium ruditati sanctionem et originem debuisse. Nun ist aber dieses angebliche Erzeugniss heidnischer Rohheit nicht etwa nur in einfachster und eingeschränkter Gestalt in das Gesetz aufgenommen, sondern erscheint als das Centrum des ganzen Cultus und sein Ritual ist gegen früher nicht vermindert, vielmehr vermehrt, erweitert und bis in's Einzelnste sorgfältig geordnet; somit würde gerade durch das Cultgesetz die Rohheit statt möglichst entfernt zu werden, erst recht gepflegt und erhalten, ja sanctionirt worden sein. War die Ausrottung der Abgötterei prima ratio und intentio des Cultgesetzes, war es praecipue in remedium idololatriae gegeben (lib. 1, 1.), wie konnte dann eine aus idololatrischer Rohheit und Aberglauben hervorgegangene Handlung zum Mittelpunkt des ganzen Gottesdienstes gemacht werden? Es ist diese Auffassung der göttlichen *συγκατάβασις* überhaupt die schwächste Seite der Spencerschen Theorie, wie schon von den ersten Gegnern derselben bemerkt worden ist; mit der Berufung auf die Weisheit eines Erziehers oder die Klugheit eines Gesetzgebers lässt sie sich weder beschönigen noch entschuldigen. Treffend sagt schon Witsius (Aegyptiaca 3, 14):

Non nego equidem Deum cum hominibus, uti cum creaturis rationalibus agentem, media adhibere iis persuadendis idonea, inque eorum mediorum delectu sapientiam ostendere prorsus admirabilem. Attamen Dei sanctissima sapientia Politicorum astibus ac vafritie comparari sine insigni illius contumelia non potest.*)

c) Das wichtigste und beachtenswertheste Moment in der Spencer'schen Theorie ist die versuchte Nachweisung, dass der grösste Theil der Mos. Cultgesetze aus Aegypten stamme. Was sich dafür irgend anführen liess, hat er so sorgfältig und scharfsinnig zusammengestellt, dass er als der eigentliche Begründer dieser seitdem sehr verbreiteten und kaum mehr beanstandeten Annahme anzusehen ist. Auf alle die einzelnen Einrichtungen und Gebräuche, die er aus Aegypten herleitet, einzugehen, müssen wir uns vorbehalten; hier kann es sich vorerst nur darum handeln, in welchem Verhältniss der Mos. Cultus zum ägyptischen überhaupt und im Allgemeinen steht. Dieses ergiebt sich zur Genüge schon aus der Geschichte der Ausführung aus Aegypten, deren Grund und Zweck nicht allein die Erlösung und Befreiung von harter, schwerer Knechtschaft war, sondern vornehmlich darin bestand, dass Israel Jehova als seinen Gott und sich als sein Volk erkenne, ihm allein diene und ihn verehre (Ex. 6, 7. 29, 45. Lev. 11, 45), denn es war, wenn es noch länger in dem Lande ausgebildetster Abgötterei geblieben wäre, in Gefahr von dem Gott seiner Väter abzufallen (Jos. 24, 14. Ezech. 20, 8. 23, 3). Von Pharao wird das Ziehenlassen des Volkes ständig mit dem Beifügen verlangt: „damit es seinem Gott Jehova diene" (Ex. 3, 12. 4, 23. 7, 16. 26. 8, 16. 9, 1. 13. 10, 3. 7. 8. 11; mit

---

*) Diestel (Geschichte des A. T. in der christl. Kirche. S. 543) tadelt, dass ich in der 1. Ausgabe über die Spencer'sche Auffassung ähnlich wie Hengstenberg (Beiträge II, S. IV fg.) nämlich „schief" geurtheilt hätte. „Ueberhaupt, sagt er, liebt man es, aus Sp. eine Fratze zu machen. ... Jene verwerfenden Urtheile sind schon deshalb irrig, weil sie die zeitgeschichtliche Stellung Spencer's weder begreifen können noch wollen." Ich habe absichtlich Spencer's eigene Worte oben angeführt, damit jeder Leser selbst urtheilen kann. In das übertriebene Lob: „Er steht specifisch höher als alle Typiker und Allegoristen ... und hat der wissenschaftlichen Wahrheit zuerst freie Bahn gemacht", kann ich freilich nicht einstimmen, auch weiss ich nicht, worin „seine höchst treffenden neuen Erkenntnisse" bestehen sollen, denn nicht einmal der Grundgedanke, die eigentliche Hauptsache, beruht auf einer neuen Erkenntniss, sondern ist von Maimonides und den Kirchenvätern entlehnt, wie so eben unter a. gezeigt worden.

Recht übersetzen hier die LXX עָבַד immer durch *λατρεύειν*, denn dass es nicht allgemein dienen, sondern speciell das gottesdienstliche Verehren bezeichnet, geht aus der Verwechslung mit זָבַח Ex. 3, 18. 5, 3. 17. 8, 21 und mit חָגַג Ex. 5, 1. 10, 9 hervor). Als Pharao auf diese Begründung des Verlangens erwiederte: Gehet hin und opfert eurem Gott hier im Lande, antwortete Moses: „Es geht nicht an, dass wir also thun, denn Greuel der Aegypter würden wir Jehova unserm Gott opfern; wenn wir Greuel der Aegypter vor ihren Augen opferten, würden sie nicht uns steinigen?“ (Ex. 8, 21 fg.). Damit ist deutlich gesagt: Unser ganzer Cultus ist von dem der Aegypter so völlig verschieden, dass sie ihn gar nicht dulden, sondern über uns herfallen würden. Das Begehren auszuziehen wird also gerade mit der völligen Verschiedenheit des israelitischen Cultus vom ägyptischen, ja mit dem Gegensatz beider begründet. Sollte das Volk von aller ägyptischen Abgötterei, in die es theilweise schon verfallen war, jetzt und in alle Zukunft abgehalten werden, so war ein völliger Bruch mit allen ägyptischen Cult-Einrichtungen und Gebräuchen unbedingt nöthig, und dieser liess sich nur durch den Wegzug aus dem Lande erreichen. Eine Herübernahme gar der meisten ägyptischen Einrichtungen, wenn auch in etwas modificirter Gestalt, würde die gerade entgegengesetzte Wirkung gehabt, von der Hinneigung zu denselben nicht geheilt, sondern ihr nur neue Nahrung gegeben haben. Man muss daher eher ein absichtliches Vermeiden und Verschmähen alles Aegyptischen beim Gesetzgeber voraussetzen. Wie derselbe in dieser Beziehung dachte, lässt sich aus der Erzählung von dem goldenen Kalb Ex. 32 entnehmen. Obgleich dasselbe nicht eine ägyptische Gottheit darstellen, sondern ein Bild Jehova's, des Gottes Israels sein sollte (V. 5), seine Verehrung also auch kein eigentlicher Götzendienst und Abfall von Jehova war, so erinnerte es doch an ägyptischen Cultus und deshalb „entbrannte der Zorn Mose's darüber in so hohem Grade, dass er die Gesetzestafeln zerbrach und das Bild zu Staub zermalmte (V. 19. 20) Wie lässt sich bei solcher Stimmung und Gesinnung annehmen, dass dennoch gerade der ägyptische Cultus es gewesen sei, dem Mose die meisten seiner Cultgesetze für Israel entlehnt und nur ein wenig modificirt habe? Es ist ein offenbarer Widerspruch, wenn Spencer im 1. Buch angiebt: primaria ratio legis erat, ut Deus Israelitis suis, idololatriae peste correptis, medelam adhiberet, und dann im 3. Buch zu beweisen sich bemüht, dass die meisten Cultgebote vornehmlich aus Aegypten

stammen, also die medela gegen die ägyptische pestis aus dieser pestis selbst hergenommen sei. Alle Mängel und Gebrechen auch der Spencer'schen Auffassung rühren zuletzt daher, dass sie den symbolischen Character der alten Culte verkennt und über der in der Anschauungsweise des gesammten Alterthums wurzelnden Gleichheit oder Aehnlichkeit der Form die totale Verschiedenheit des Inhalts übersieht, ja vielmehr Form und Inhalt konfundirt.

V. Die Theologie des achtzehnten Jahrhunderts hat es zu keiner neuen, eigenthümlichen Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Mosaischen und heidnischen Cultus gebracht. Der gegen das Ende dieses Jahrhunderts zur Herrschaft gelangte Rationalismus hielt sich einfach ohne weitere Prüfung und noch dazu mit Beseitigung der immerhin noch supernaturalistischen Grundlage an das Spencer'sche Ergebniss, dass die Mos. Ritualgesetze aus Aegypten stammten; auf die äussere Aehnlichkeit der Formen hinweisend, glaubte man damit die Originalität dieser Gesetze für immer beseitigt zu haben. Dagegen führten die besonders seit Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts angestellten Forschungen über die alten Religionen, namentlich .die des Orients, zu einer neuen Auffassungsweise des fraglichen Verhältnisses. Das Ergebniss dieser Forschungen gieng im Allgemeinen dahin, dass, wie sämmtliche Religionen des Alterthums bei aller Verschiedenheit doch Naturreligionen seien, so auch der Mosaismus trotz seiner Eigenthümlichkeit auf demselben Boden ruhe und seine Cultsymbole ursprünglich mehr oder weniger dem Naturcultus angehörten. So hat zuerst Görres (Mythengesch. d. Asiat. Welt. Heidelb. 1810) in seine geistvolle Zusammenstellung der altorientalischen Religionssysteme auch den Mosaismus aufgenommen und aus der Vergleichung mit ihnen den Schluss gezogen, dass „die Mosaische Lehre den Dogmen des Orients aufgesetzt erscheine." Er erklärt zwar, dass schon das eine Gebot Deut. 4, 19 dieselbe „entschieden von der Welt und allem Weltlichen und dadurch vom Polytheism und Sabäism trennt", erblickt aber namentlich in den Cultgegenständen, in der Stiftshütte, in deren einzelnen Bestandtheilen und Geräthen, in der Kleidung des Hohenpriesters lauter kosmische Symbole, und fügt dann bei: „Noch vielfältige andere Beziehungen auf den alten Orientalism laufen wie feine, indessen jedesmal bald sich verlierende Fäden durch die Anlage des Ganzen durch" (S. 522—527). Diese Auffassung gründet er jedoch allein nur auf die Deutungen des Philo und Josephus, welche den

genannten Symbolen um sie, wie wir unten sehen werden, ihren nichtjüdischen griechischen Lesern verständlich zu machen, einen rein kosmischen Sinn beilegten, nämlich sie auf die Planeten, die Elemente, den Zodiakus bezogen. Die Mosaischen Schriften selbst wissen aber von solcher Bedeutung nicht nur nichts, sondern schliessen sie geradezu aus, denn das Gesetz verbietet ausdrücklich und streng jede Verehrung solcher im Heidenthum vergötterter und symbolisirter Dinge (Deut. 4, 19. 17, 3). Trennt, wie Görres selbst zugiebt, den Mosaismus die Lehre von dem Einen Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat und dessen Wesen Heiligkeit ist, von allem Polytheismus und Sabäismus, so kann auch der Cultus dieses Gottes sich nicht in Symbolen bewegt haben, welche die Haupt- und Grundideen des Polytheismus und Sabäismus darstellen. Das den Mosaismus durchdringende Princip steht, wie oben (S. 48 fg.) gezeigt worden, dem aller Naturreligionen diametral entgegen; zwischen beiden liegt eine Kluft, über die keine Brücke führt, sie stossen einander nothwendig ab; der Mosaismus kann daher auch nicht den Dogmen der Naturreligionen „aufgesetzt“, oder aus ihnen herausgewachsen sein. Während übrigens Görres noch daran festhielt, dass der Mos. Cultus ungeachtet jener vermeintlich kosmischen Symbole, entschieden monotheistisch-ethischen Character habe, ist die neuere theologische und historische Kritik noch einen guten Schritt weiter gegangen und hat diese Symbole als Beweis dafür betrachtet, dass zur Zeit Mose's der israelitische Cultus überhaupt Naturdienst gewesen sei und erst in späteren Jahrhunderten sich zum monotheistischen Jehovadienst umgestaltet habe. Diese Ansicht hat zuerst Vatke (Die Religion des A. T. nach den kanonischen Büchern entwickelt. Berlin 1835) ausführlich zu begründen unternommen. Nach ihm soll Israel, wie aus Amos 5, 26 (Apg. 7, 42) hervorgehe, zur Zeit Mose's den Saturn verehrt haben, späterhin dem phönicischen Herkules- und Sonnendienst ergeben gewesen sein, erst sehr spät habe der sich nach und nach bei den wenigen Erleuchteten entwickelnde Monotheismus auch im Volke Anerkennung gefunden, die Cultsymbole, insonderheit der Salomonische Tempel und seine Geräthe — denn die Stiftshütte sei ein späteres Phantasiegebilde — hätten ursprünglich dem „Sonnen- und Lichtdienste“ angehört, aber nach und nach ihre rein kosmische Bedeutung verloren, und seien, wie Saturn in Jehova, in monotheistische Symbole „umgesetzt“ worden. (Vgl. S. 199. 323. 335. 674 u. s. w.). Noch weiter giengen Ghillany (Die Menschopfer der alten

Hebräer 1842), Daumer (Der Feuer- und Molochsdienst der alten Hebräer als urväterlicher, legaler, orthodoxer Cultus der Nation. 1842) und Plank (Die Genesis des Judenthums. 1843), nach welchen der stets mit Menschenopfern verbundene vorderasiatische Molochsdienst zur Zeit Mose's der legale Cultus Israels war; der mit Hörnern versehene Brandopferaltar sei ursprünglich ein ehernes Molochbild gewesen, worin das Feuer die Menschenopfer verzehrt habe; auch nach Mose noch hätten Samuel, David u. s. w. solche Opfer dargebracht, erst vom 7. Jahrhundert vor Chr. datirten die Anfänge einer bessern Erkenntniss. Diesen Ergebnissen der Kritik hat auch Duncker (Geschichte des Alterthums 3. Aufl. 1863. I, S. 319—323) wenigstens insoweit zugestimmt, dass er annimmt: Wie die Edomiter, Moabiter, Ammoniter, die Ismaeliten ihren besondern Schutzgott gehabt, den jeder für den stärksten gehalten, so hätten auch die ihnen verwandten Söhne Jakobs ihrem Schutzgott gedient, in Aegypten zwar sich zu den ägyptischen Göttern gewendet, jedoch mit dem Nilthal auch die Götter Aegyptens hinter sich gelassen und seien zu ihrem alten Schutzgott, dem Schutzherrn ihres Stammes, zurückgekehrt; erst der Anschauung der Propheten habe sich im Gegensatz zu den ausschweifenden Diensten der Phöniker und Syrer das Wesen des alten Stammgottes der Israeliten tiefer und geistiger aufgeschlossen. Das ist in der Hauptsache auch die Meinung Hartungs (Die Rel. u. Mythol. d. Griechen. 1865. S. 32), denn, sagt er, „die Geschichte zeigt überall, dass die Entwicklung der Religionen von dem Polytheismus zum Monotheismus hinstrebt, nicht umgekehrt. .. Auch vom Monotheismus der Hebräer wird mit Recht behauptet, dass er das Resultat und nicht der Anfang der hebräischen Geschichte gewesen sei. Der Gott der Väter war nur der Schutzherr der Hebräer.“ Alle diese verschiedenen Hypothesen zeigen nur, wohin man geräth, wenn man die alleinige Quelle der israelitischen Religionsgeschichte, nämlich die biblische Urkunde verlässt und sie nach eigenen, subjectiven Gesichtspunkten modelt. Die Behauptung, dass der Monotheismus bei den Hebräern erst mit den Propheten, etwa gar erst mit dem 7. Jahrhundert vor Chr. beginne, dass also Mose, Josua, Samuel, David und selbst Salomo den Einen Gott, der Himmel und Erde und alles was darinnen ist, geschaffen, noch nicht gekannt hätten, heisst die Geschichte auf den Kopf stellen. Das ganze A. T. tritt von Anfang an den Naturreligionen und jeder Art von Polytheismus schroff entgegen; der Mosaische Monotheismus kann nimmer durch

allmähliche Entwicklung aus dem Polytheismus und gar aus dem schändlichen Molochsdienst entstanden sein „so wenig als auch durch die sorgsamste Pflege aus Dornen Trauben, aus Disteln Feigen gewonnen werden. Das ist ein Naturgesetz, deren es im Reiche des Geistes eben so gut giebt als im Reiche der Pflanzen und des Fleisches“ (J. G. Müller bei Herzog Real-Enc. IX, S. 720). Was aber insbesondere den angeblichen Saturndienst betrifft, so ist die einzige Stelle, auf die man sich dafür beruft, Amos 5, 26, von Alters her bis auf den heutigen Tag so verschieden erklärt worden, dass sie schon deshalb nichts beweisen kann. Das נְשָׂאתֶם wird von den neuern Auslegern bald als Perfect, bald als Präsens, bald als Futurum aufgefasst, und כִּיּוּן halten jetzt die Meisten nicht mehr für ein nom. proprium des Saturn, sondern für ein nom. appellativum (vgl. J. G, Müller a. a. O. XII, S. 738 fg. IX, S. 719 und den Commentar von Keil zu St.). Gesetzt aber auch, es wäre der Name des Saturn, so würde daraus nur folgen, dass während des Zugs durch die Wüste Saturndienst stattgefunden habe, nicht aber, dass dieser Dienst zur Zeit Mose's der legitime Gottesdienst war, vielmehr ein strafbarer Abfall davon, und Niemand kann weiter von der Behauptung, der von Mose angeordnete Gottesdienst sei Saturn- d. i. Götzendienst gewesen, entfernt sein, als gerade der Prophet Amos. Völlig in der Luft steht sodann die Annahme, die Geräthe des Heiligthums seien ursprünglich Symbole des phönicischen Sonnen- und Lichtdienstes gewesen; denn dass in irgend einem phönicischen Heiligthum sich entfernt ähnliche Geräthe befanden, kann nicht nachgewiesen werden, auch findet sich nirgends eine leise Andeutung davon, wann und wie eine Umsetzung polytheistischer Symbole in Jehovistische vor sich gegangen. Die Geschichte zeigt klar und deutlich, dass Israel nicht aus dem Gestirndienst nach und nach sich zum Jehovadienst erhob, vielmehr umgekehrt aus diesem in jenen verfiel, bis es endlich unter Manasse und Amon im 7. Jahrh. vor Chr. ganz und gar in den Sabäismus sich verirrte und der Tempel Jehova's in einen Götzentempel mit Symbolen des Sonnen- und Lichtdienstes „umgesetzt“ wurde (2 Kön. 21, 5—9. 23, 4—15). Dass gar der schändliche Molochsdienst der eigentliche, legitime und orthodoxe Cultus Israels bis in späte Zeiten gewesen sei, kann gegenüber von Stellen wie Lev. 18, 21. 20, 2 nur eine, wie Oehler sie mit Recht nennt, „tollgewordene Kritik“ behaupten, mit der wir uns daher hier nicht weiter zu thun machen wollen (vgl. ihre Widerlegung von

E. Meier in den Stud. u. Krit. 1843. 4). Der neu aufgewärmten rationalistischen Lehre von Jehova als einem blossen Stamm- und Schutzgott, gleich dem der Edomiter, Moabiter, Ammoniter u. s. w. widerspricht schon gleich der erste Vers der Bibel und insbesondere noch ausdrücklich die Stelle von der Erwählung Israels zum Eigenthumsvolk Ex. 19, 5. Gerade weil Jehova kein blosser Stamm- und Landesgott, sondern die ganze Erde sein ist, hat er das Volk Israel zum Heil aller Völker der Erde sich erwählet (vgl. Deut. 10, 14—17. Ps. 24, 1). Sind es erst die Propheten, die aus dem beschränkten Stamm- und Landesgott den wahren Einen Gott der Himmel und Erde erfüllet, gemacht haben, so würden noch nicht einmal ein David und ein Salomo diesen Einen Gott, gekannt und verehrt, sondern nur einen solchen Gott gehabt haben, wie ihn die Edomiter, Moabiter, Ammoniter u. s. w. auch hatten, wogegen aber nicht blos Aussprüche wie 2 Sam. 22, 32 und 1 Kön. 8, 23, sondern die ganze Geschichte Israels ein unwiderlegbares Zeugniss ablegt. Der Grundfehler auch dieser verschiedenen Auffassungsweisen besteht darin, dass sie Form und Inhalt des Cultus nicht unterscheiden, sondern die Form für den Inhalt nehmen und daraufhin den Mos. Cultus mit dem heidnischen zusammenwerfen.

VI. In neuester Zeit hat man mehrfach zwar Form und Inhalt des Cultus wohl unterschieden und die Gleichheit der erstern wie die totale Verschiedenheit des letztern anerkannt, jedoch annehmen zu müssen geglaubt, dass die Gleichheit der Form nicht blos und allein in der allgemeinen, dem gesammten Alterthum eigenthümlichen symbolischen Anschauungsweise ihren Grund habe, sondern einzelne symbolische Formen aus dem Cultus dieses oder jenes bestimmten heidnischen Volkes, mit welchem Israel in unmittelbarem, näherem Verkehr gestanden, in den Mos. Cultus übergegangen seien (vgl. Keil, Archäologie I, S. 68.). Darüber aber, welch dies Volk sei, ob die Aegypter oder eines der vorderasiatischen Völker (Cananiter, Phönicier, Syrer), gehen die Meinungen wieder auseinander.

a) Für die Aegypter hat sich Hengstenberg sehr bestimmt sowohl in: Die Bücher Mose's und Aegypten. Berlin 1841. S. 147—205 als in dem opus posthum.: Geschichte des Reiches Gottes unter dem A. B. Berlin 1870. II, 1. S. 113—115 ausgesprochen. Er sagt an letzterem Ort: „Ein näherer Zusammenhang zwischen Aegyptischem und Israelitischem kann ohne Befangenheit nicht geleugnet

werden, da mehrfach eine Uebereinstimmung vorliegt, die zu characteristisch ist, um als zufällig gelten zu können.“ Von den vielen ägyptischen Beziehungen, welche Spencer und seine Nachtreter angenommen haben, will er nichts wissen, sondern sich „mit Darlegung der wirklich haltbaren“ begnügen. Zu diesen rechnet er die Priesterkleidung, Urim und Thummim, die Cherubim, Lev. 16, Num. 19, die Speisegesetze, das Institut der heiligen Weiber und das Nasiräat, und fragt dann: „Was stände wohl der Annahme einer Erfüllung der von den Aegyptern entlehnten Form mit neuem Inhalte entgegen?“ (vgl. Mos. u. Aeg. Inhaltsanz. u. S. 148. 152); man müsse bei den Symbolen überhaupt „natürliche“ und „gemachte“ unterscheiden, letztere seien solche Dinge, die man als abgesondert vom Gemeinen d. i. als „heilig“ zu betrachten gewohnt gewesen sei und die als Darstellung des Uebersinnlichen dann gleiche Geltung mit den natürlichen gehabt hätten; derartiges schon Geheiligte sei „in die israelitische Religion mit hinübergenommen, aber diese Herübernahme beziehe sich nur auf die Form, in Bezug auf den Geist, worauf es eigentlich ankomme, sei sie zugleich der stärkste Gegensatz“ (Gesch. des R. G. S. 115). Bei dieser Begründung kommt zunächst Alles darauf an, ob denn wirklich eine characteristische und darum unleugbare Uebereinstimmung mit Aegyptischem vorliegt. Mit Recht bemerkt Keil (a a. O. S. 73): „Für ägyptisch können nur diejenigen Formen und Ritualien angesehen werden, welche erstlich nur im ägyptischen und Mos. Cultus und sonst nirgends vorkommen, die ferner bei den Aegyptern erweislich älter sind als bei den Israeliten, d. h. den Israeliten vor ihrem Einzug in Aegypten unbekannt waren, und endlich so individueller Art sind, dass sie nicht unabhängig von einander ausgebildet sein können.“ Dies lässt sich aber weder in den von Hengstenberg namhaft gemachten noch in andern Fällen mit nur einiger Sicherheit nachweisen. Vielmehr finden sich, wie wir zur Genüge sehen werden, im Mos. Cultus Formen und Symbole, welche mit denen anderer alten Völker und zwar selbst solcher, mit denen Israel zur Zeit Mose's noch in gar keine Berührung gekommen war, ebensoviel ja sogar mehr Aehnlichkeit haben, als mit den ägyptischen. So sollen z. B. die Cherubim nach Hengstenberg „speciell auf den Aegyptischen Ursprung“ hinweisen; während aber keine der ägyptischen Sphinxen aus Stier, Löwe, Adler und Mensch zusammengesetzt sind, wie der israelitische Cherub, kommen Gebilde von dieser Zusammensetzung bei den Indern und

Assyrern vor (s. unten Kap. 4, 3). Wie ist es überhaupt denkbar, dass Mose, der das aus dem ägyptischen Cultus entlehnte Symbol des goldenen Kalbs zerbrach und vernichtete, sogar im Innersten der Cultusstätte, im Allerheiligsten, (Ex. 25, 18 fg.) ägyptische Gebilde sollte aufgestellt haben? War es, wie schon oben bemerkt, seine Aufgabe, Israel überhaupt aus der religiösen Athmosphäre Aegyptens herauszureissen, so durfte er am wenigsten gerade ägyptische Institutionen, wenn auch nur der äussern Form nach, in den Cultus seines Volks aufnehmen. Der Zweck der Schrift: Die Bücher Mose's und Aegypten, ist nach der Vorrede, „die Glaubwürdigkeit und Aechtheit dieser Bücher“ aus den in ihnen vorkommenden Beziehungen auf Aegypten nachzuweisen; fehlt es nun auch keineswegs an solchen Beziehungen in geschichtlicher, naturhistorischer, geographischer, technischer Hinsicht, so folgt doch daraus noch gar nicht, dass religiöse „Institutionen“ Aegyptens in den Mos. Cultus „hinübergenommen“ sind, denn in religiöser Hinsicht besteht ja zugestandenermassen „der stärkste Gegensatz.“ Mit der angeblichen Herübernahme ägyptischer rel. Institutionen lässt sich die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des Pentateuchs ebenso wenig beweisen, als die Originalität des Mos. Cultus, wie es bisher so oft geschehen ist, bestreiten.

b) Für die vorderasiatischen Völker, Cananiter und Phönicier, hat sich besonders Movers (Religion der Phönicier. Bonn 1841) erklärt. Er ist keineswegs mit Vatke oder Ghillany einverstanden, welche den Cultus der Israeliten gerade zu mit dem vorderasiatischen Gestirn- (Molochs-)dienst identificiren, führt aber mehrfach Analogien bei den Hebräern an, „deren religiöse Vorstellungen man nur zu gewöhnlich bald aus missverstandenen Interessen aus dem Religionsgebiete der doch sonst gleichgebildeten und stammverwandten Völker ausschliesst, bald aber sie zu Vergleichungen herbeizieht, um sich eine Folie für eine ungerechte Polemik gegen die Offenbarung zu bilden“ (S. 389). Hinsichtlich der einzelnen Analogien glaubt er ähnlich wie Spencer, es sei „hier anzunehmen, der Gesetzgeber habe, zu dem religiösen Ideenkreise und den Begriffen von Gottesverehrung bei seinem Volke sich herablassend, diese Gebräuche des Molochdienstes, die sich zum Theil aus ihren Wohnsitzen in Chaldäa erhalten haben konnten, in veredelter Weise sich angeeignet, um den Rückfall in's Heidenthum zu verhüten, zugleich um den Uebergang zu der reineren Gottesverehrung zu vermitteln“ (S. 318).

Die einzelnen Fälle, die er anführt, auf die wir hier noch nicht näher eingehen können, zeigen immerhin, dass die vorderasiatische Cultsymbolik jedenfalls ebensoviele, ja vielleicht noch mehr Analogien zur israelitischen darbietet, als die ägyptische. Allein gerade vor dem Cultus der Kananiter und Vorderasiaten warnt das Gesetz ganz besonders und mehr noch als vor dem specifisch ägyptischen. Damit Israel vor diesem Cultus bewahrt bliebe, sollten jene Völker vertrieben und ihre Altäre, Haine und Götterbilder zerstört werden; jede Verbindung mit ihnen durch Heirath war streng untersagt, überhaupt alle Gemeinschaft mit ihnen verboten (Ex. 34, 11—16. Deut. 4, 19. 7, 1—6. 17, 3). Wie sollte nun der Gesetzgeber selbst sich Cultvorschriften aus diesen verpönten und auszurottenden Culten angeeignet und etwa nur modificirt haben? Der vorderasiatische Cultus war wesentlich Gestirndienst und beruhte auf Sternkunde; diese aber gerade fehlte bei den alten Hebräern fast gänzlich, selbst von einer Eintheilung der Gestirne in Planeten, Fixsterne und Kometen findet sich im A. T. überhaupt keine Spur (Winer, Realwörterb. II, S. 527), geschweige denn, dass der Mos. Cultus Beziehungen darauf enthielte. Was insbesondere die Phönicier anlangt, so war ihr Cultus kananitisch; mit ihnen stand Israel in den Zeiten Mose's noch in gar keinem Verkehr, es kann daher auch ein historischer Zusammenhang des von Mose angeordneten Cultus mit dem specifisch phönicischen nicht angenommen werden. Noch viel weniger aber kann von Beziehungen auf Assyrische Culteinrichtungen die Rede sein, wie sie auf Grund der neuesten Entdeckungen in den betreffenden Ländern Neumann (Die Stiftshütte. Gotha 1861. S. 7fg.) angenommen hat. Er denkt zwar nicht an eine Verwandtschaft oder Aehnlichkeit der religiösen Ideen, behauptet aber, „dass die uns vorliegenden altassyrischen Dokumente bereits für fast alle Stücke des hebräischen Alterthums Vorbilder und Aehnlichkeiten darbieten, dass sie vor allem zur Aufhellung der Dunkelheiten auf dem Gebiet der heiligen Cultusformen dienen“, es sei hier namentlich „für Israels Heiligthum ein unerwartet helles Licht geboten“; der Zusammenhang erkläre sich daher, dass das alte kunstreiche Assur die Heimath Abrahams gewesen sei und sich erwarten lasse, „dass in Abrahams Geschlecht die Kunstfertigkeit seiner Heimath sich übertragen und weiter entwickelt habe.“ Allein so wichtig die neuentdeckten assyrischen Denkmäler auch für die spätere Geschichte Israels sind, so kann doch für die Zeit des Auszugs aus Aegypten nichts aus ihnen geschlossen

werden. Abgesehen von der Frage, ob diese Denkmäler überhaupt der Zeit vor Mose angehören, ist eine besondere Aehnlichkeit der bildlichen Darstellungen auf ihnen mit den Mosaischen Cultgeräthen gar nicht vorhanden. Bei sorgfältiger Betrachtung der Abbildungen des Layard'schen Werkes habe ich nichts irgend Aehnliches finden können, ausgenommen etwa die Thierkompositionen, unter denen auch solche sind, die wie die Cherubim aus Stier, Löwe, Adler und Mensch bestehen; da aber auch in dem weit entfernten Indien solche Compositionen vorkommen, so sind sie jedenfalls nicht etwas specifisch Assyrisches. Erst unter dem König Menahem (771 vor Chr) kam Israel in eine unmittelbare Berührung mit Assyrien, und erst der König Ahas (741 v. Chr.) war es, der im Tempelvorhof einen Brandopferaltar aufstellte, welcher nach dem Muster eines assyrischen Altars, den er in Damaskus gesehen und der ihm besser als der Salomonische gefallen hatte, gefertigt war (2 Kön. 16, 10fg.). Die Meinung sodann, im Geschlechte Abrahams, welches selbst noch in Aegypten Anfangs lediglich Viehzucht trieb (Gen. 46, 34), habe sich die Kunstfertigkeit der Heimath Abraham's fort und fort erhalten, und daher rührten die assyrischen Formen der Stiftshütte, ist so verfehlt als möglich und bedarf keiner Widerlegung.

Alle diese verschiedenen Versuche, die Formen, in denen sich der Mos. Cultus bewegt, zum grösseren oder geringeren Theil von einem einzelnen bestimmten Volk und Land herzuleiten, führen zu keinem befriedigenden Resultat, zumal sie sich gegenseitig aufheben. Wäre die Uebereinstimmung mit specifisch und characteristisch ägyptischen Formen so augenfällig und unbestreitbar, wie auf der einen Seite behauptet wird, wie liesse sich dann auf der andern Seite mit nur einigem Schein die entgegengesetzte Behauptung aufstellen, dass jene Formen lediglich aus den verschiedenen vorderasiatischen Culten herübergenommen seien? Wollte man aber aus den Gründen, welche jede der beiden Behauptungen für sich geltend macht, den Schluss ziehen, die Mosaischen Formen seien ebensowohl aus dem ägyptischen als aus den verschiedenen asiatischen Culten entlehnt, so würde man den Mosaischen Cultus zu einem wahren Sammelsurium der verschiedenartigsten Formen der Naturreligionen machen, was mit seinem diesen Religionen entgegenstehenden Princip schlechthin unvereinbar ist. Er ist auch der Form nach keine Mosaikarbeit, zusammengesetzt aus den bunten Steinen aller Völker, mit denen Israel in irgend eine Berührung kam; hat er auch die symbolische Form

überhaupt mit den Culten aller alten Völker gemein, so ist diese im Einzelnen doch nicht von diesem oder jenem bestimmten Volke erborgt und zusammengelesen. Der Mos. Cultus ist das Produkt Eines Geistes und zwar eines solchen, welcher dem der Naturreligionen diametral entgegensteht, ein Baum, den von der Wurzel aus ein und derselbe Saft bis in alle Zweige, Blätter und Blüthen durchdringt, wie ähnlich er auch nach Aussen in dieser und jener Beziehung andern Bäumen sehen mag. Wie bei weit von einander entfernt wohnenden Völkern sich dieselben symbolischen Formen finden, ohne von einander entlehnt zu sein, so finden sich auch im Mos. Cultus Formen, die denen der Naturreligion gleich oder ähnlich sind, ohne dass sie deshalb von diesen erborgt wären. Ganz richtig sagt Hengstenberg (Mos. und Aegypt. S. 153): „Je ursprünglicher, selbstständiger und einzigartiger die israelitische Religion in Bezug auf den Geist war, desto weniger hatte sie es nöthig, mit scheuer Aengstlichkeit jede äussere Berührung mit den Religionen anderer Völker zu vermeiden."

---

§. 5.

Der typische Character des Mosaischen Cultus.

Von jeher wurde in der Kirche und Theologie dem Mosaischen Cultus nicht sowohl ein symbolischer als vielmehr vornehmlich ein typischer Character beigelegt, und da wir bisher nur mit ersterem uns beschäftigt haben, so ist es um so nöthiger, auch auf letzteren etwas näher einzugehen und das Verhältniss beider zu einander festzustellen.

Während unter Symbol irgend ein Aeusserliches, sinnlich Wahrnehmbares zu verstehen ist, das ein Innerliches, Uebersinnliches, dem religiösen Gebiete Angehöriges darstellt und zur Veranschaulichung göttlich-menschlicher Verhältnisse dient (s. oben S. 18), ist Typus nach allgemein recipirtem theologisch-kirchlichem Sprachgebrauch zwar gleichfalls Symbol, jedoch mit wesentlicher Beziehung auf die Zeit; das Andere, auf welches er durch sein Aeusserliches hinweist, ist nämlich ein noch nicht wirklich Vorhandenes, Gegenwärtiges, sondern ein noch zu Geschehendes, Kommendes, Zukünftiges; der

Typus ist ein prophetisches Symbol, also nicht blos Sinnbild, vielmehr Vorbild.*) Das Neue Testament legt sowohl Geschichten, Begebenheiten und Personen als Sachen und Einrichtungen typischen Character bei. Mit Typen ersterer Art (z. B. Joh. 3, 14. Röm. 5, 12. 1 Petr. 3, 20. Hebr. 7, 1fg. u. s. w.) haben wir es hier nicht zu thun, sondern nur mit solchen letzterer Art. Das alttestamentliche Cult-Gesetz im Ganzen wird als *ὑπόδειγμα καὶ σκιὰ τῶν μελλόντων* bezeichnet (Hebr. 8, 5. 10, 1. Kol. 2, 17), auch Einzelheiten desselben werden typisch gedeutet (Röm. 3, 25. Kol. 2, 11. Eph. 5, 2. 1 Petr. 1, 19. 2, 5. Offenb. 5, 8. Hebr. 8. 9. 10.). Wenn der gegen den typischen Character des Cultgesetzes voreingenommene Spencer (de leg. Hebr. rit. I, 11, 2) namentlich die Worte Kol. 2, 17: *ἅ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ* in dem Sinne auffasst: Legis instituta omnia meram umbram, fumum, nihil esse, si cum Christo conferantur, also das Gemeinsame des Gesetzes mit dem Schatten nur in die Nichtigkeit beider setzt, so ist dies schon darum grundfalsch, weil dem Apostel das Gesetz nicht ein leeres, nichtiges, sondern ein göttliches ist; zudem steht Hebr. 8, 5 mit *σκιὰ* als völlig synonym *ὑπόδειγμα* d. i. das Auf- und Vorgezeigte, Voraugenstellung, repraesentatio, Vorbild, Beispiel (Joh. 13, 15). Beide Worte bezeichnen also dasselbe, was man unter Typus versteht. Der Schatten ist das dunkle, unvollkommene Bild des Körpers, der ihn abwirft; er ist jedoch, was wohl zu beachten, nicht etwas für sich allein Bestehendes, sondern steht in unzertrennlichem Zusammenhang mit dem Körper, den er darstellt und auf den er hinweist. Wenn also das Cultgesetz als *σκιὰ τῶν μελλόντων* bezeichnet wird, so ist damit nicht, wie die gewöhnliche rationalistische Exegese erklärt, blos gesagt, dass es mit *τὰ μέλλοντα* eine ge-

---

*) Das Wort *τύπος* heisst eigentlich ein von einem Schlag oder Eindruck herrührender Abdruck, vestigium tundendo impressum (Athen. 13. p. 585: *τοὺς τύπους τῶν πληγῶν ἰδοῦσα*. vgl. Joh. 20, 21), daher Gepräge (mit und ohne *νομίσματος*) und dann Bild, namentlich Abbild und Vorbild (Muster). Die LXX übersetzen mit *τύπος* Amos 5, 26 (vgl. Apg. 7, 43) das hebr. צֶלֶם (das ist Schattenbild), das sie Num. 33, 52 durch *εἴδωλον* u. 2 Kön. 11, 18 durch *εἰκὼν* geben, aber auch תַּבְנִית d. i. Muster Ex. 25, 40 (Hebr. 8, 5). Die Beziehung auf die Zukunft liegt nicht unmittelbar in dem Wort selbst, sondern scheint erst durch den biblischen Zusatz (*τύπος*) *τοῦ μέλλοντος* Röm. 5, 14 (vgl. Kol. 2. 17. Hebr. 9, 11. 24) entstanden und in den theologischen Sprachgebrauch übergegangen zu sein.

wisse Aehnlichkeit habe und sich damit vergleichen lasse, sondern auch, dass es in einem innern, unzertrennlichen Zusammenhang damit steht. Dieser Zusammenhang aber ist, wie schon der Ausdruck *τὰ μέλλοντα* mit sich bringt, ein geschichtlicher, in der göttlichen Heilsökonomie begründeter, er beruht auf dem Verhältniss, welches zwischen dem alten und neuen Bunde besteht und kein gemachtes, sondern ein gewordenes, organisches ist. Das ganze Gesetz, von dem das Cultgesetz einen wesentlichen Bestandtheil bildet, ist ein Bund (בְּרִית Ex. 34, 28. Deut. 4, 13 u. s. w.), welcher zunächst das Heil des auserwählten Volkes, durch dieses aber dann das Heil aller Völker bezweckt und darum auf einen weiteren, künftigen d. i. neuen Bund abzielt, dessen Vorbereitung und Vorstufe er ist. Wie schon im Reiche der Natur jede niedere Stufe etwas enthält, das über sie hinaus auf eine höhere Stufe hinweist und diese zugleich begründet und bedingt, so noch vielmehr im Reich des Geistes, in welchem alle Entwicklung des geistigen, insbesondere des religiösen Lebens durch die Geschichte bedingt ist.*) „Das Christenthum, sagt de Wette (Studien von Daub und Creuzer III, 1807. S. 244fg.), ist aus dem Judenthum hervorgegangen. Schon lange vor Christus wurde die Welt vorbereitet, in welcher er auftreten sollte; das ganze alte Testament ist Eine grosse Weissagung, Ein grosser Typus von dem, was da kommen sollte und gekommen ist. ... Im Judenthum lag, wie im Keime Blätter und Früchte, das Christenthum. Freilich bedurfte es der göttlichen Sonne, um hervorzubrechen.“ Ist aber das ganze A. T. Ein grosser Typus, so lässt sich am wenigsten gerade dem alttestamentlichen Cultus der typische Character absprechen, denn eben in ihm kommen die alttestamentlichen religiösen Ideen, die den Keim des Christenthums bilden, zum Ausdruck. Ganz rich-

---

*) Vgl. Ed. Böhmer's Abhandlung über bibl. Typik in: Verf. und Abfassungszeit der Apokal. 1855. „Da Ein Gedanke das All durchherrscht und auf der Stufenleiter der Geschöpfe sich voller und voller auswirkt, so kehrt immer dasselbe in jedem höheren Range wieder, was in den unteren, nur unentwickelter, schon da war. So ist innerhalb des Naturgebietes eine durchgehende Typik des Niederen auf das Höhere. Das Natürliche ist wiederum prototypisch für das Geistige, der Mensch ist der Antitypus der Natur. Nicht minder verhält es sich so in der Geschichte selbst, der Entwicklung des Menschengeistes: im Früheren liegt für ein sehendes Auge stets das Spätere vorgebildet, in welchem jenes ausgebildet zur Erscheinung kommt. Wir haben daher für den Gipfel der Schöpfung, für das Reich Gottes, Typen in der Natur und Typen in der Geschichte.“

tig bemerkt Riehm (Lehrbegriff des Hebräerbriefes S. 196fg.) über die typische Auslegung gegenüber der allegorischen: „Sie ruht auf der geschichtlichen Bedeutung des betreffenden Instituts oder Ereignisses, möge diese Bedeutung dem Interpreten klar zum Bewusstsein gekommen sein oder nicht. Ihre Voraussetzung ist, dass ein und dieselbe Idee im Verlauf der Heilsgeschichte zuerst in vorläufiger, unvollkommener Weise sich verwirklicht hat, und später der ganzen Fülle ihres Inhalts nach in's Dasein getreten ist. In diesem Falle ist die erste, unvollkommene Verwirklichung vermöge der die Heilsgeschichte beherrschenden und gestaltenden Teleologie ein Vorbild (Typus) der späteren vollkommenen Verwirklichung der Idee. Die in einem Institute verkörperte oder in einem Ereignisse in's Leben getretene Idee ist das innere Band zwischen dem geschichtlich Wirklichen und den von der typischen Deutung daraus entwickelten Wahrheiten; .. sie geht von dem mehr oder weniger klaren Verständniss des innersten Wesens, des idealen Kerns eines Instituts oder eines geschichtlichen Hergangs aus. Sie ist darum auch nicht willkürlich [wie die allegorische]; das vorbildliche Verhältniss, in welchem der Typus zum Antitypus steht, ist kraft der beide bestimmenden und gestaltenden Idee ein objectiv gegebenes."

Hiernach bestimmt sich nun auch das Verhältniss des typischen Characters des Cultgesetzes zum symbolischen. Der Mos. Cultus ist jedenfalls ein geschichtliches Institut, bestimmt für das Volk Israel, d. i. für das Volk des alten Bundes, und stellt als Träger der Religion dieses Volkes selbstverständlich die Religion des alten Bundes dar; dass er dies aus den oben §. 3 angegebenen Gründen in lauter sinnlichen Formen thut, darin besteht sein symbolischer Character, welchen er mit den Culten aller Völker des Alterthums gemein hat. Da aber die Religion des alten Bundes die Vorstufe der Religion des neuen Bundes ist und mit dieser als ihrem heilsgeschichtlichen Ziel in einem innern, organischen Zusammenhang steht, so haben die Symbole, welche zunächst die Religionsidee des alten Bundes veranschaulichen, eben dadurch zugleich eine Beziehung auf den aus dem alten Bunde hervorgegangenen und auf ihm ruhenden neuen Bund; und darin besteht der typische Character des Mos. Cultus, den er mit keinem andern, vorchristlichen Cultus theilt, weil dieser Charakter nichts mit der Cultusform zu thun hat, sondern nur mit dem principiell und total verschiedenen Inhalt zusammenhängt. Die Religionsideen des alten Bundes gelangen erst im neuen Bunde zu ihrer

vollen Realität und erfüllen sich erst in Dem und durch Den, der nach der Verheissung kommen sollte (ὁ ἐρχόμενος Matth. 11, 3), in dem alle religiöse Wahrheit sich koncentrirt und alle Verheissungen Ja und Amen sind, der die leibhaftig erschienene Wahrheit selbst ist (Joh. 1, 17. 14, 6. 18, 37. Kol. 2, 9. 2 Kor. 1, 20). Mit Recht stellen die Kirchenväter den τύπος der ἀλήθεια gegenüber; ὁ τύπος, sagt Cyrill von Alex. zu Amos 6, οὐκ ἀλήθεια, μόρφωσιν δὲ μᾶλλον τῆς ἀληθείας εἰσφέρει (vgl. Suicer. thes. eccles. II, p. 1339 sq.). Der Typus ist und bleibt nur eine σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Ein Beispiel, vom Mittelpunkt des Cultus hergenommen, mag dies erläutern. Das Opfer des alten Bundes wird im N. T. als Typus auf Christum und seinen Tod bezeichnet (Röm. 3, 25. Eph. 5, 2. Hebr. 10, 5—10). Das Wesen des Opfers seiner subjectiven Seite nach ist die völlige Hingabe des Menschen oder die Darbringung seiner selbst an Gott, die sich im alten Bunde durch die äusserliche, symbolische Hingabe des Opferthiers und zwar dessen Blutes, weil in diesem die Seele d. i. das Leben ist (Lev. 17, 11), vollzieht. An diese symbolische Handlung ist der Natur der Sache gemäss das objective Moment des Opfers, nämlich die Wiederherstellung des gestörten Verhältnisses zu Gott, die Sühne und Gemeinschaft mit Gott geknüpft. Demnach ist das alttest. Opfer keineswegs nur die bildliche Darstellung einer noch nicht vorhandenen, rein zukünftigen, sondern einer solchen religiösen Wahrheit, welche ihre volle Realität in dem einmaligen Opfer Christi erhielt, der sein Blut für uns vergossen und damit seine Seele zu einer ewigen Erlösung dahin gegeben hat (Hebr. 9, 13 fg.). Dies Opfer ist das Ziel und die Erfüllung aller alttest. Opfer, die daher auch durch dasselbe abrogirt sind und aufgehört haben (Hebr. 10, 10—12. Röm. 10, 4). Diejenigen nun, die durch den Glauben in eine innere Lebensverbindung mit Christo treten, erhalten das Vermögen, sich selbst hinzugeben zu einem lebendigen, Gott wohlgefälligen Opfer; sie sind auf Christi Tod getauft und werden durch sein Opfer geheiliget (Röm. 12, 1. 6, 3 fg. Hebr. 13, 12. 10, 10). Die Idee des Opfers, die überhaupt das Herz aller Religion ist, stellt sich im alten Bunde in sinnlichen, symbolischen Formen dar, im neuen Bunde dagegen ist sie zur vollen Wahrheit geworden; die Einzelheiten des alttest. Opferrituals sind daher nicht unmittelbare Bilder oder bildliche Vorausdarstellungen der geschichtlichen Einzelheiten des Opfertodes Christi; die Idee des Opfers vielmehr ist das Band, welches

das alttestamentliche unvollkommene Opfer mit dem neutestamentlichen vollkommenen verknüpft. Wie mit diesem einzelnen Bestandtheil, so verhält sich's mit dem Ganzen des Mos. Cultus überhaupt. Er ist die sinnliche Darstellung derjenigen Religion, welche wohl den Keim einer künftigen in sich trägt aber noch keineswegs diese selbst ist. Bestimmt für das Volk des alten Bundes kann er nicht zunächst und blos eine Bedeutung haben für die Zeit, in welcher dieses Volk dem göttlichen Heilsplan gemäss aufgehört hat, Bundes- und Eigenthumsvolk zu sein, für die Zeit des neuen Bundes, sondern vor allem für die Zeit seines und des Volkes Bestehens; kurz: er ist Darstellung der Mosaischen und nicht der erst zukünftigen christlichen Religion. Seine symbolische Bedeutung ist also auch die primäre, die typische dagegen die sekundäre, und es versteht sich demnach von selbst, dass die symbolische Deutung der typischen vorausgehen muss, so gewiss als der alte Bund dem neuen, der auf ihm ruht und auf ihn gegründet ist, vorausgeht. Es muss also zwischen Symbolik und Typik des Mos. Cultus wohl unterschieden, sie dürfen nicht mit einander vermischt oder identificirt werden. Die Symbolik ist der Grund und Boden für die Typik, die ohne sie in der Luft steht. Insofern die im alten Bunde symbolisch dargestellte religiöse Idee im neuen Bunde zu ihrer vollen Realität gelangt ist, wirft der neue Bund sein Licht zurück auf die Symbole des alten, in diesem Licht wird die Bedeutung der Symbole erst richtig und sicher erkannt und erhält durch dasselbe seine Bestätigung; die Deutung eines Mosaischen Symbols, welche mit den Wahrheiten des neuen Bundes im Widerspruch steht, kann niemals die richtige sein. Wer sich, wie z. B. die Rabbinen dem Licht des neuen Bundes völlig entzieht, der sieht auch in den Cultformen entweder nur Aeusserlichkeiten ohne alle weitere Bedeutung oder verfällt, wenn er sie zu deuten versucht, auf ganz verfehlte und abgeschmackte Deutungen, wie sie eben bei den Rabbinen vorkommen. Unsere ganze folgende Untersuchung hat es ausschliesslich mit der Symbolik zu thun, deren Feld gross genug und bis jetzt noch nicht so bearbeitet ist, dass zu einer sicheren und wohlbegründeten Typik geschritten werden könnte. Die Nothwendigkeit einer selbstständigen Bearbeitung der Symbolik wird sich zeigen, wenn wir einen Blick auf die bisherige Behandlungsweise der Typik werfen. (Vgl. über das Folgende Tholuck, Artikel: Vorbild, bei Herzog R.-E. XVII, S. 389 Diestel, Gesch. d. A. T. in d. chr. K. S. 508 fg.).

Die alte Kirche verband mit Typus noch keinen bestimmten, fixirten Begriff, sie unterschied überhaupt nicht genauer zwischen den die Bildlichkeit bezeichnenden Ausdrücken Symbol, Typus und Allegorie. *Σύμβολον* ist ihr = *σημεῖον*, *τύπος* wohl auch Zeichen oder Bild eines Zukünftigen (Chrysost. hom. 9 in ep. ad Philipp. p. 59: *ὁ τύπος ἕως ἂν μέλλῃ ἔρχεσθαι ἡ ἀλήθεια, καλεῖται τοῦτο· ἐπειδὰν δὲ ἔλθῃ ἀλήθεια, οὐκέτι καλεῖται*), allein nicht wesentlich verschieden von *ἀλληγορία* (nach Hesychius: *ἄλλο τὶ παρὰ τὸ ἀκουόμενον ὑποδεικνύουσα*, nach Quinctilians Spruch: aliud verbis, aliud sensu ostendo). Beide sind aber wohl zu unterscheiden. Während der Typus auf dem organischen Zusammenhang der höheren Stufe mit der niederen, auf dem Gesetz der geschichtlichen Entwicklung beruht, ist die Allegorie das freie Product der von dem subjectiven Denken gefundenen Aehnlichkeit einer wirklichen Sache oder Begebenheit mit einem idealen, geistigen oder sittlichen Verhältniss; sie ist an keinerlei Gesetz gebunden, sondern gehört der Zufälligkeit und Willkür an, ist der wirklichen Sache nicht innata, sondern illata. Die allegorische Deutungsweise hat ihre Wurzel in der jüdischen Theologie, die, schon vor der Zeit Christi, ausser dem Wortsinn des Gesetzes einen tieferen Sinn (*ὑπόνοια*) annahm, dessen Eruirung sie der freien Forschung überliess, womit dann allerdings der subjectiven Willkür Thür und Thor geöffnet war. Die Worterklärung hiess Hallacha, die Sinnerklärung Haggada; in Palästina hatte letztere mehr ein rabbinisches Gepräge, in Alexandrien, wo damals die Platonische Philosophie herrschte, wurde sie besonders durch Philo im Geiste dieser Philosophie betrieben. Von da hauptsächlich gieng sie zu den Kirchenvätern über, die von ihr reichlich Gebrauch machten sowohl zu apologetischen als zu erbaulichen und paränetischen Zwecken, dabei aber dann nicht mehr zwischen typischer (objectiver) und allegorischer (subjectiver d. i. willkürlicher) Deutung unterschieden. Dies ist schon bei Barnabas, Justinus M. und Irenäus, noch mehr aber und besonders bei Origenes der Fall, der als der Begründer und Repräsentant der allegorischen Schriftauslegung gelten kann. Obwohl die antiochenische Schule den Auswüchsen dieser Auslegungsweise entgegentrat, entfernte sie sich doch nicht völlig von ihr, wie denn z. B. Theodoret noch mehrfach sich ihrer bedient; sie war einmal kirchlich recipirt und blieb es auch, denn man glaubte ohne sie bei der Erklärung des Gesetzes und des A. T. überhaupt Heiden und Juden gegenüber nicht durch-

kommen zu können. In den späteren Jahrhunderten trat die Worterklärung noch mehr in den Hintergrund, die allegorische wurde die vorherrschende und blühete namentlich im Mittelalter. Erst die Reformation machte der Willkür und dem Missbrauch, der mit den Allegorien getrieben wurde, ein Ende. Luther und Melanchthon, Zwingli und Calvin sind Gegner der allegorischen Auslegung und verwerfen sie als dogmatisches Beweismittel; nur als Erbauungsmittel in Predigten wollen sie sie noch zulassen. Sehr bestimmt definirten dann gegenüber der hergebrachten Vermischung des Typus mit Allegorie Rivetus, Joh. Gerhard, auch S. Glassius: Typus est, cum factum aliquod a V. T. accersitur, idque extenditur praesignificasse atque adumbrasse aliquid gestum vel gerendum in N. T.; allegoria vero, cum aliquid sive ex V. sive ex N. T. exponitur atque accommodatur novo sensu ad spiritualem doctrinam sive vitae institutionem. Man unterschied dann zwischen Personal- oder Geschichtstypen und Real- oder Sach- und Einrichtungstypen, ingleichen zwischen typus innatus, der in der Schrift unmittelbar angegeben ist, und typus illatus, der nach Analogie der Schrift in sie hineingetragen wird. (Vgl. Glassius, Philol. sacra. p. 208 sq.). Als im 17. Jahrhundert die theologische Gelehrsamkeit sich dem Studium des A. T. und insbesondere auch dem Mos. Cultgesetz zuwendete, wurde die allegorische Deutung mehr und mehr verlassen und es trat an ihre Stelle die typische, die namentlich durch Coccejus († 1669) und seine Schule sich zu einer eigenen theologischen Disciplin, zur sogenannten Typologie oder Typik gestaltete. Diese machte sich's zur Aufgabe nachzuweisen, wie sowohl der alttestamentliche Cultus als auch die alttestamentliche Geschichte eine von Gott veranstaltete bildliche Vorausdarstellung Christi, seiner Person und Geschichte, seines Werkes, seiner Gemeinde, überhaupt der neutestamentlichen Verhältnisse sei. Mystica illorum [sc. omnium in lege Mosis] significatio, sagt der Coccejaner Witsius (de oeconom. foederum. 4, 6. p. 515) Christum respicit, in persona, statibus, officiis, operibus, et corpore suo spirituali, sive Ecclesia. Christus enim finis Legis est. Rom. 10, 4. Da Christus und die θεόπνευστοι Apostoli aus den Typen argumentirt haben, so Doctoribus etiam non θεοπνεύστοις eandem viam insistere, eademque methodo, Veteris Testamenti typos exponere, non licet modo sed et incumbit. Er ermahnt zwar, caute zu verfahren, Maas zu halten, und dem Worte Gottes ja nicht eigene Gedanken unterzuschieben, fährt aber fort: Attamen, licet

modus in rebus sit, tollerabilius eum peccare existimem, qui Christum se videre arbitratur, ubi fortasse sese non ostendat, quam qui eum videre renuit, ubi se clare satis offert. Von diesem Standpunkt aus kam es zu dem sprüchwörtlich gewordenen Satz: Grotius nusquam in literis sacris invenit Christum, Coccejus ubique. Die Coccejaner vernachlässigten zwar den sensus literalis keineswegs, man verdankt ihnen vielmehr sehr gründliche, gelehrte Untersuchungen über Gegenstände des Cultgesetzes, aber die Bedeutung desselben fassten sie nur typisch d. i. prophetisch auf und deuteten nicht nur das Ganze, sondern alles Einzelne bis in's Kleinste und Nebensächlichste unmittelbar auf Christum. So verfuhren aber nicht blos die eigentlichen Coccejaner, sondern überhaupt reformirte wie lutherische Theologen mit gleicher Vorliebe und gleichem Eifer, wenn sie auch in der Ausdeutung der Einzelheiten nicht alle gleich weit giengen und vollkommen übereinstimmten. Die Methode dieser Typik lässt sich schon aus einigen characteristischen Beispielen ersehn. In seiner gelehrten Schrift De ara exteriori giebt J. J. Cramer († 1659) an, wie Christus per omnia dem Brandopfer similis gewesen sei, und da dieser Altar viereckigt war, so beantwortete er cap. 12, 1 die Frage: Quadratus quomodo Christus fuerit? Der zwar zur Vorsicht ermahnende Witsius († 1708) findet doch (Miscell. sacr. p. 416) selbst in den Fussgestellen der Bohlenwände des heiligen Zelts ein Vorbild des *δικαιῶμα* Christi, in quo omne inter peccatores habitaculum fundatur. Sal. van Till († 1713) erklärt (De tabern. Mos. cp. 25) die zum heiligen Leuchter gehörigen Lichtschneuzen für den Typus einer geheiligten Vernunft, welche die immer von Neuem sich zeigenden Irrthümer vertilge. Von den 12 Broden des heiligen Tisches sagt Lundius († 1686) in den Jüdischen Heiligthümern (Wolf'sche Ausgabe S. 145): „Also finden wir das Brod des Lebens Jesum gleichsam auf 12 Riegen in unserm Glaubensbekenntniss, indem wir in unserm andern Artikel 12 Stücke von Jesu Christo glauben.“ E. Edzard († 1708) erblickt (Avoda Sara. 2. p. 230 bei Lund a. a. O. S. 208. n.) ein Vorbild des Kreuzes-Christi in dem am untern Theil des Altars herziehenden ehernen Gitterwerk, weil dieses lauter Kreuze dargestellt habe. J. K. Schwarz (Miscell. theologica. p. 257) zeigt zwischen dem Passahlamme und Christus nicht weniger als 50 Vergleichungspunkte auf. Nach Witsius (a. a. O. pag. 441 sq.) und Lund (a. a. O. S. 119) ist die Bundeslade ein Bild Christi: das Holz bezeichnet eine menschliche, der Goldüberzug seine göttliche

Natur; die Form der Kiste bedeutet, dass in ihm alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen und aufbewahrt sind, der sie umschliessende goldene Kranz die Krone und Herrschaft, die vier Ringe an den Ecken mit den Tragstangen, dass durch die Verkündung des Evangeliums dasselbe nach allen vier Weltgegenden gebracht werde, die Gesetzestafeln in der Lade, dass in Christo das Gesetz erfüllt ist und er es auch in den Gläubigen erfüllt. Diese wenigen Beispiele, die sich leicht noch sehr vermehren liessen, zeigen genugsam, wie willkürlich und doch mechanisch und geschmacklos verfahren wurde; daher es auch nicht an gleichzeitigen Gelehrten fehlte, welche, obwohl sie nicht, wie Grotius, Spencer u. A., Gegner der Typik überhaupt waren, doch gegen die Uebertreibungen und Willkürlichkeiten entschieden auftraten. (Vgl. die von Diestel Gesch. d. A. T. S. 478 erwähnten Schriften). Das Haupt- und Grundgebrechen dieser ganzen Typologie, das jedoch gerade am wenigsten gegen sie geltend gemacht wurde, besteht darin, dass sie zwischen Typus und Symbol nicht unterscheidet, in den Cultsymbolen nur Typen erblickt, dieselben also nur auf die Zukunft deutet und deren Bedeutung für die Gegenwart ignorirt oder völlig unbeachtet lässt, statt zuerst die unmittelbare Bedeutung nachzuweisen und die typische darauf zu gründen. Sie macht auf diese Weise den Cultus, welcher jedenfalls für das Volk des alten Bundes angeordnet war und also auch in erster und nächster Beziehung zu demselben stehen muss, zu einer bildlichen Darstellung solcher Wahrheiten und Verhältnisse, welche nach dem göttlichen Heilsplan noch nicht für das alte Bundesvolk bestimmt waren, sondern erst mit dem neuen Bunde, in und mit dem es zu sein aufhörte, kommen sollte. Damit aber wird das Verhältniss des alten Bundes zum neuen, welches wesentlich das der niederen Stufe zur höheren ist und in einem organischen Zusammenhang besteht, negirt und aufgehoben. Dieser Haupt- und Grundfehler hat alle übrigen, das willkürliche und doch mechanische Verfahren, die maasslosen Uebertreibungen und auffallenden Geschmacklosigkeiten nach sich gezogen, wodurch dann die so eifrig betriebene Typologie bis gegen die Mitte des vorigen Jahrhunderts mehr und mehr an Geltung und Ansehen verlor. Die Theologie eines J. A. Bengel († 1751), der so klar und trefflich den Organismus der beiden Heilsökonomieen darlegte, hätte dazu dienen können jenen Haupt- und Grundfehler zu beseitigen, allein seine Stimme verhallte unter dem Lärm des unaufhaltsam vordringenden Rationalismus, der

alle Typik überhaupt verwarf und verhöhnte, wie denn z. B. Henke sie geradezu unter die „ausgepfiffenen“ Lehren rechnete und L. Bauer sie als „hoffentlich ausgestorben“ bezeichnete. Zwar hatte J. D. Michaelis in seinem erstmals 1752 und in 2. Aufl. 1763 erschienenen „Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit“ die bereits dämals hart angegriffene Disciplin neu zu beleben versucht, es gelang ihm jedoch um so weniger, als er, von allem andern abgesehen, bei der alten Vermischung des Symbols mit dem Typus stehn blieb und nicht von dem organischen Zusammenhang der höheren Stufe mit der niederern ausgieng. Dasselbe gilt auch von dem 1758 erschienenen Werke: „Neues System aller Vorbilder Jesu Christi im Alten Testament“, von Ph. F. Hiller. Obwohl aus der Bengel'schen Schule hervorgegangen, bewegt es sich doch ganz auf dem Boden der alten Typik und hat überhaupt einen mehr erbaulich-practischen als eigentlich theologischen Character. Während der Alleinherrschaft des Rationalismus wagte es Niemand mehr von Typik nur zu reden; erst 1831 erschien wieder ein Abriss der „Typik“ von J. Fr. von Meyer (Blätter für höhere Wahrheit, 10. Sammlung. S. 1—137). So viel Schönes und Gutes dieser Abriss auch enthält, so fehlt es doch nicht an phantasiereicher Willkür, namentlich aber ist nicht von festen Principien ausgegangen, wie schon die Aeusserung im Eingang zeigt: „Allegorie, Symbol, Typus, Hieroglyphe, Emblem, Parabel können als gleichbedeutend gelten, und wir machen darin wesentlich keinen Unterschied“; gerade aber der Mangel an Unterscheidung zwischen Symbol und Typus ist das Hauptgebrechen auch dieses Versuchs einer Typik.

Aus der neuesten Zeit wissen wir keine besondere Schrift über Typik anzuführen, dagegen haben nicht Wenige von denjenigen Theologen, welche überhaupt den typischen Character des Mos. Cultus anerkennen, sich mit unserer schon in der ersten Ausgabe dieses Buches entwickelten Auffassung des Verhältnisses zwischen Symbolik und Typik ausdrücklich einverstanden erklärt. So bezeichnet Umbreit (Stud. u. Krit. 1843. S. 146) es als „Hauptverdienst“, „die Symbolik als eine besondere Wissenschaft begründet und den Unbestimmtheiten und Unrichtigkeiten der Typik gegenüber fest begrenzt zu haben. Die ausgeartete Typologie ist vorzüglich aus der Verkennung der Symbolik hervorgewachsen.“ Hengstenberg (Beiträge III, S. 632) sagt: „Auf dem, was das israelitische Heiligthum bedeutet, ruht das, was es vorbedeutet. Die Feststellung der sym-

bolischen Bedeutung muss uns den Schlüssel des Verständnisses gewähren für die Andeutungen des N. T. in Bezug auf die typische Bedeutung, und wiederum, was wir aus dem N. T. in Bezug auf die typische Bedeutung erkennen, muss der Feststellung der symbolischen Bedeutung zur Bestätigung dienen", und (Geschichte des Reiches Gottes unter dem alten Bunde II, 1. S. 107): „Die älteren Theologen haben darin gefehlt, dass sie das Vorbildliche von dem Sinnbildlichen abgerissen, und es, statt in der Idee, vielfach in kleinlichen Aeusserlichkeiten gesucht haben." Tholuck (a. a. O. S. 393) urtheilt über die Typologie des Coccejus: „Sie leidet an mechanischem Supranaturalismus. Statt dass bei den Realtypen die Typologie sich auf der Symbolik aufbauen sollte und bei den Personaltypen auf der Anschauung der organischen Einheit der geschichtlichen Entwicklung, bleibt er bei einer supranaturalistisch von Gott gewirkten Aehnlichkeit stehen." Keil (Archäol. I, S. 57) bemerkt: „Um den symbolischen Character des Mos. Cultus zu bestimmen, müssen wir zwischen Symbol und Typus unterscheiden", und (S. 61): „Die Symbolik muss der Typik erst den Grund und Boden bereiten." Auch Kurtz erklärt sich (Stud. u. Krit. 1844. S. 325) „vollkommen" einverstanden mit der Unterscheidung zwischen Symbol und Typus und gegen den „Irrthum, welcher das Grundgebrechen der alten Typik war, nämlich die totale Verkennung der Bedeutung und des Verständnisses des Cultus für die Zeit seines Bestehens." Ingleichen giebt Leyrer (bei Herzog R.-E. XV, S. 108) zu: „Kein Symbol des alten Bundes ist ohne Beziehung auf die Gegenwart, ist rein typisch; man kann noch hinzusetzen: nicht Alles ist typisch im Sinn der alten Typik, weil in der Erfüllung Manches wegfällt, was für die Vorbereitungsstufe wesentlich war, nur eine symbolische Bedeutung haben konnte für die Zeit, da es existirte." In ganz ähnlichem Sinn haben sich auch Zöckler (Theolog. naturalis. 1860. S. 211) und Riggenbach (Die Mos. Stiftshütte. 1862. S. 50) ausgesprochen.

Gegenüber all diesen zustimmenden Erklärungen hat es jedoch auch nicht an entschiedenem Widerspruch gefehlt. Dahin gehören vornehmlich die Einwendungen, die Friederich (Symbolik der Mosaischen Stiftshütte. S. 72—90) erhoben hat und die nicht ohne Anklang geblieben sind. Nach ihm „steht und fällt das Princip der Typik mit dem Princip des Offenbarungsglaubens überhaupt." Er sagt: „Zu der Definition des Typus gehört wesentlich noch die Bestimmung, dass als solcher nur eine von Gott selbst erwählte, zeit-

weilige, äusserliche, sinnbildliche Form seiner Sebst-Offenbarung zu betrachten ist ... Den Character der Göttlichkeit seines Ursprungs, der Entstehung durch göttliche Eingebung, hat der Typus mit aller echten Prophetie gemein. Wie nun alle wahre Prophetie zwar ausser und neben ihrer eigentlichen und rechten Bedeutung, in welcher sie zu der Zeit erfüllt wird, deren Bestimmung sich die göttliche Weisheit vorbehält, auch noch eine andere näher liegende, gleichsam halbwegige und unechte Bedeutung für die Zeit, in der sie eintrat, haben kann und zu haben pflegt, so verhält es sich mit dem Typus auch. Aber es wäre ein völliger Irrthum und Selbstbetrug, wenn man meinen wollte, um den eigentlichen, rechten göttlichen Sinn einer Weissagung, den Sinn, den Gott selbst durch ihre vollkommene Erfüllung in der Fülle der Zeit geoffenbaret hat, wissen zu können, müsse man erst wissen, welchen unvollkommenen Sinn sie für die erste Zeit oder für die Zwischenzeit bis zu ihrer ganzen und rechten Erfüllung gehabt habe. ... Gerade eben so irrthümlich und trügerisch muss uns der Vorsatz und Versuch erscheinen, durch Ermittlung des Sinnes, den die Stiftshütte in ihrer Bildlichkeit für die Zeit ihrer Entstehung wohl gehabt haben könnte, der Typik der Stiftshütte aufhelfen, ihr Bahn brechen und ihr einen sichern Weg weisen zu wollen. Es kommt uns gerade so vor, wie wenn Jemand, um die Gegenstände, die sich in einem dunklen Zimmer befinden, besser erkennen zu können, das ihm mitgegebene Licht erst einmal beseitigen zu müssen meinte. Wir halten es für ein, einen innerlichen Widerspruch in sich selbst tragendes und daher ganz verkehrtes Beginnen, bei Anerkennung des typischen Characters des Mos. Cultus, dennoch, mit Ausschluss der Typik, eine blosse Symbolik desselben liefern zu wollen. Wer es will, kann, unseres Erachtens, eigentlich nicht wissen, was er will.“ Zum Glück trifft diese gestrenge Abfertigung jetzt nicht mehr mich allein, sondern alle die oben angeführten, beipflichtenden Theologen, in deren Gesellschaft man sich schon etwas gefallen lassen kann. Was aber die Sache selbst anlangt, so widerspricht die Behauptung, dass die typische Bedeutung der Cultusformen die primäre, echte und eigentliche, die symbolische dagegen erst die durch den Typus vermittelte, sekundäre, unechte und halbwegige sei, dem Wesen des Typus, wie es in der Schrift vorliegt. Die alte Typologie selbst theilt die Typen ein in Real- und Personaltypen (s. oben S. 80); die Personen aber, denen typischer Character zukommt, sind keine blosse Zukunftsfiguren,

sondern geschichtliche, und haben vor allem für die Zeit, in der sie lebten, nicht „unechte, halbwegige“ vielmehr ganze und volle, wenn auch nicht ausschliessliche Bedeutung. Niemand wird behaupten wollen, das Leben z. B. eines Elia könne nur im Lichte Johannis des Täufers verstanden werden und es sei „ein verkehrtes Beginnen“, wenn man es für sich und blos in seiner Bedeutung für den alten Bund betrachten und beschreiben wolle. Dasselbe gilt auch von Abraham, Jakob, David, Jonas u. s. w., deren typische Bedeutung auf dem beruht, was sie für ihre Zeit und für den alten Bund waren. Was nun von den Personaltypen gilt, muss auch von den Realtypen gelten. Der Mos. Cultus ist eine göttliche Institution, die für die Zeit und das Volk des alten Bundes bestimmt ist, welcher mit dem neuen Bunde aufhört, sie kann also auch nicht blos für die Zeit gelten, wo sie nicht mehr besteht, vielmehr muss sie zunächst und vor allem ihre volle, nicht halbwegige, sondern ganze Bedeutung für den alten Bund, für die Zeit ihres Bestandes haben, womit keineswegs ausgeschlossen wird, dass ihre Bedeutung den Keim der Zukunft enthält und *σκιὰ τῶν μελλόντων* ist. Der Antitypus dient wohl zur Bestätigung der unmittelbaren, symbolischen Bedeutung, die ihm nicht widersprechen kann und darf, aber er hebt sie nicht auf oder lässt sie als „unecht“ erscheinen. Friederich kehrt das Verhältniss geradezu um, er verlegt das Fundament, das in den Boden gehört, auf das Dach, mit dem der Bau vollendet ist. Dies rührt hauptsächlich daher, dass er den Typus der Weissagung völlig gleichstellt, was entschieden unrichtig ist. Mit Recht sagt Oehler (in dem Artikel: Weissagung, bei Herzog Real-E. XVII, S. 651 fg.): „Es ist durchaus verfehlt, die Weissagung im Typus aufgehen zu lassen. Denn wenn auch die Weissagung hinsichtlich ihrer Form vielfach einen typischen Character an sich trägt, so unterscheidet sie sich doch von dem blos Typischen dadurch, dass sie nicht unbewusste Hinweisung auf ein Künftiges oder auch Ahnung desselben ist, sondern mit dem bestimmten Anspruch auftritt, ein wirkliches Wissen um die Zukunft zu sein.“ Und weiter (S. 656): „Jede Epoche der göttlichen Reichsgeschichte bildet wieder das Substrat für einen neuen Ansatz der Weissagung. .. Die Identität der Weissagung und Erfüllung ist nicht eine unmittelbare, sondern sie ist durch einen geschichtlichen Process vermittelt, der das auf der Vorbereitungsstufe noch in unadäquater Gestalt Geschaute zu höherer Verwirklichung führt. .. Die Geschichtlichkeit der Offenbarung wäre aufgehoben und die specifische

Dignität des Neuen Testaments in Frage gestellt, wenn von der Herrlichkeit dessen, in dem alle Weissagungen Ja und Amen sind, und von den Heilsgütern des Neuen Bundes bereits ein adäquater Abdruck in der alttest. Weissagung vorläge.“ Ruht aber selbst die Weissagung auf dem Boden ihrer Gegenwart, so ist dies noch vielmehr bei dem Mos. Cultus der Fall, der nicht, wie sie, innerhalb des alten Bundes einer geschichtlichen Entwicklung unterliegt, sondern eine feste, unabänderliche Institution desselben ist und darum auch seine Bedeutung für die ganze Zeit seines Bestandes haben muss. Diese Bedeutung darzulegen, ist eben das Ziel unserer Untersuchung. Wer eine solche unternimmt, weiss daher viel besser, was er will, als wer, wie Friederich, eine Typik ohne geschichtlichen Grund und Boden glaubt liefern zu können und dabei dann auf Deutungen geräth, wie z. B. die, dass der Brandopferaltar mit seinem Feuer und das Becken mit dem Wasser, worin die Priester Hände und Füsse waschen, ein Bild der „Zwiefachheit der menschlichen Natur, ihrer Theilung in männliches und weibliches Geschlecht“ sei und „jene grosse Offenbarungs-Wahrheit“ darstelle, von der Paulus Ephes. 5, 32 redet (vgl. S. 131). Auch Leyrer (a. a. O. S. 109), obwohl er Typus und Symbol bestimmt unterscheidet, ist doch der Meinung, eine vom Typischen Umgang nehmende, sich nur auf das Symbolische beschränkende Deutung der Stiftshütte „entbehre des Spiritus rector und des Lichtes, und müsse auf gezwungene, der Schriftanalogie und Heilsgeschichte widersprechende Deutungen gerathen.“ Wäre dies wirklich der Fall, so liesse sich überhaupt kein gesondertes Buch über die Religion und Geschichte des A. T. oder über alttestamentliche Theologie schreiben, ohne zugleich die neutestamentliche Theologie u. s. w. hinzuzunehmen. Dass der Spiritus rector d. i. das Neue Testament bei der Deutung des alttest. Cultus nicht ignorirt werden kann und über ihn nicht hinausgegangen werden darf, haben wir bereits oben (S. 78) bemerkt. Das ganze A. T. kann allerdings erst im Lichte des N. T. richtig verstanden und gewürdigt werden; es vom Standpunkt des neuen aus betrachten ist aber etwas anderes, als mit der herkömmlichen Typik das N. T. in das alte hineintragen; man darf so wenig den Keim zur Frucht machen, als die Frucht zum Keim (vgl. H. Schultz, Alttest. Theologie 1869. I, S. 70).

Nach dem allem wird eine gesonderte Behandlung der Symbolik des Mos. Cultus wenigstens theoretisch und wissenschaftlich nicht

weiter beanstandet werden können. Bisher ist aber selbst von der Seite her, wo man die Nothwendigkeit oder doch Zulässigkeit der Unterscheidung zwischen symbolisch und typisch anerkannt hat, noch keineswegs der erforderliche Gebrauch davon gemacht worden. Man kann sich immer noch nicht von der alten Typologie, von ihrer Methode und ihren Resultaten lossagen, wie dies aus vielen gelegentlichen Aeusserungen neuerer Schriften, und unter andern z. B. auch daraus hervorgeht, dass das vor 100 Jahren erschienene oben angeführte Werk Ph. Hillers neuerdings (Stuttgart 1858) von Knapp wieder herausgegeben worden ist. Für viele practische Theologen, welche mit Recht Christum zum Kern und Stern ihrer Predigten und Schriften machen, hat die alte Coccejanische Typik, die Alles im Mos. Cultus unmittelbar auf Christum deutet, einen besonderen Reiz; mit ihr lässt sich bei der practischen und erbaulichen Erklärung des Mos. Cultgesetzes immer sogleich eine Anwendung auf die christlichen Zuhörer oder Leser verbinden. Es ist mir daher privatim auch entgegnet worden, die Scheidung zwischen Symbol und Typus sei zwar ganz richtig, aber eine blosse Symbolik des Mos. Cultus ohne Typik könne das christliche Gemüth, welches sie unberührt lasse, nicht befriedigen. Das meint auch wohl Leyrer (a. a. O.), wenn er die frühere Ausgabe dieses Buches einen „symbolischen Wintergarten“ nennt. Das lässt sich aber überhaupt jeder Untersuchung, die sich auf einen alttestamentlichen Gegenstand beschränkt, zum Vorwurf machen. Ein „christliches Gemüth“ kann sich durch das ganze alte Testament nicht befriedigt fühlen, wie das christliche Denken nicht durch die alttestamentliche Theologie; daraus folgt aber keineswegs, dass man das A. T. nicht für sich betrachten und seine religiösen Ideen gegenüber den neutestamentlichen entwickeln kann. Ein symbolischer Wintergarten ist immer noch besser als ein typischer Sommergarten, in welchem die Sonne so stark scheint, dass alles, ehe es zur Frucht kommt, verdorrt, weil es nicht Wurzel hat. Auch solche Theologen, welche die symbolische Deutung anerkennen, pflegen doch nur allzuschnell zur typischen fortzueilen, weil sie entweder das einzelne Symbol nicht zu deuten wissen oder eine versuchte Deutung ihnen nicht gefällt. Da fehlt es dann wohl nicht an ganz guten, schriftgemässen und erbaulichen Gedanken, aber sie haben keinen festen Grund in dem zu deutenden alttest. Gegenstand und sind mehr illati als innati. So hat neuerlichst Wilh. Engelhardt eine Abhandlung: „Die Idee der Stiftshütte“ (Zeitschrift für

die gesammte luther. Theologie u. Kirche. 1868. S. 409—449) veröffentlicht, die zwar manches Gute enthält, in der er aber nicht nur öfter principiell ganz verschiedene symbolische Deutungen unvermittelt und ohne Kritik mit einander verbindet, sondern auch zu ganz unhaltbaren und unbegründeten typischen Deutungen überspringt, wovon wir unten Beispiele anführen werden. Zum Schluss hier nur noch die selbst von Witsius (Miscell. s. pag. 396) angeführten und belobten Worte des Moses Amyraldus († 1664) in der Vorrede zum Commentar über die Psalmen: Typicorum materia lubrica est, et ambigua, et in qua, quum ingenium humanum sibi praeter modum indulget, in varios meteorismos exspatiatur et excurrit, in quibus ludere potius, quam serio et religiose agere videtur.

---

§. 6.

Deutungsregeln.

Kann überhaupt eine erspriessliche Schrifterklärung nicht bestehen ohne gewisse allgemeine hermeneutische Grundsätze und Regeln, so bedarf derselben die Deutung der Cultsymbole um so mehr, als gerade bei ihr die Gefahr in Willkür zu gerathen so nahe liegt. Wir versuchen es daher, einige Deutungsregeln, die sich uns aus dem Ganzen der Untersuchung ergeben und als bewährt erwiesen haben, aufzustellen.

I. Die Deutung der Symbole ist vor Allem bedingt durch eine genaue Kenntniss ihrer Beschaffenheit, denn durch diese spricht das Symbol. Der Deutung muss daher jedesmal eine exegetische Erörterung der betreffenden Textesstelle vorausgehen, und nur das darf gedeutet werden, was sich bei dieser als richtig und sicher herausgestellt hat. Schon der Coccejaner J. Braun (de vestit. Hebr. sacerdot. p. 535) sagt: posito sensu literali sequitur sensus typicus et mysticus; non autem posito sensu mystico sequitur sensus literalis. Alias ex quolibet quodlibet fieret; mit Recht klagt er (p. 702) über Solche, welche nulla habita ratione sensus literalis statim quasi saltu ad sensum mysticum et tropologicum transiluerunt. .. Quid hoc aliud est, quam velle mysteria depromere nondum aperta cista?

II. Die Symbole des Mos. Cultus können im Allgemeinen nur solche Bedeutung haben, welche mit den religiösen Ideen und Wahrheiten des Mosaismus und mit seinen klar ausgesprochenen, anerkannten Principien im Einklang steht. Da der Cultus überhaupt die äusserliche Kundgebung des religiösen Bewusstseins ist, so versteht es sich von selbst, dass der Mos. Cultus nicht der sinnliche Ausdruck von Ideen und Vorstellungen sein kann, die dem Mosaismus fremd sind, ihm widerstreben oder gar bestimmt von ihm verworfen werden. Daraus folgt zunächst, dass es völlig verfehlt ist, wenn, wie so oft geschehen, die Mos. Cultsymbole auf Ideen und Vorstellungen bezogen werden, die das characteristische Eigenthum der Naturreligionen sind, wie z. B. auf die Planeten, den Zodiakus, die Elemente, die Jahreszeiten u. s. w. (Vgl. oben §. 4). Schon Herder (Geist der hebr. Poesie II, 2, 4) fügt seiner Behauptung: „dass Mose's Bau und Gottesdienst auch in kleinen Stücken bedeutungsvoll gewesen sei", die Worte bei: „nie aber muss man aus Mose's Zeit, aus seinem Gesichtskreise weichen, oder man kehrt das Unterste zu oberst." Auch de Wette (Archäol. §. 221) sagt: „Nur solche Ideen können symbolisirt sein, welche der sonsther bekannten religiösen Ansicht der Urheber der Symbole angemessen sind und wenigstens zum Theil in ihrem Bewusstsein lagen, womit die ehemalige Typologie (nicht aber eine unbewusste, auf der tiefern Einheit des A. und N. Bundes beruhende) und manche alte und neue Deutelei verworfen wird." Die Richtigkeit dieser Bemerkungen muss man zugeben, wenn damit nicht, wie es den Anschein hat, gemeint ist, dass jede Deutung, welche sich zwar auf alttestamentliche, aber der nachmosaischen Zeit angehörige Stellen gründet, unstatthaft sei. Moses ist, wenn auch nicht der eigentliche Urhaber, so doch der Begründer der israelitischen Religion, durch ihn ist sie gegenüber allen andern Religionen zum festen Abschluss gekommen, auf ihm ruht ihre ganze Weiterentwicklung, alle hebräischen Geistesproducte wurzeln in ihm und gehen von ihm aus, kein alttestamentlicher Schriftsteller weicht mit Bewusstsein und Willen von ihm ab, sein Geist durchdringt alle Schriften des alten Bundes. Man kann daher, zumal wenn man mit der neuern Kritik die Abfassung des Pentateuchs in viel spätere Zeit versetzt, um so weniger behaupten, dass nur das, was der Pentateuch enthält, in seinem „Gesichtskreis" lag und zur Deutung der Cultsymbole beigezogen werden dürfe. Was er dem Volke mitzutheilen hatte, sprach er nicht

bloss in Worten, sondern auch, wie alle alten Religionsstifter, in Zeichen aus, die dem Volke so verständlich waren, wie die ausdrücklichen Worte (vgl. S. 29 fg.). Es liegt daher in der Natur der Sache, dass, was für die unmittelbare Anschauung in Symbolen gegeben war, später auch mehr oder weniger in Worten ausgedrückt werden konnte; und es wäre ungeschichtlich, ja willkürlich und gewaltsam, wenn man verbieten wollte, alttestamentliche Stellen, die nicht von Mose selbst herrühren, zur Deutung der Cultsymbole beizuziehen; beruft man sich ja doch bei der Deutung heidnischer Symbole ohne Bedenken auf Stellen solcher Profanschriftsteller, welche viel später als die Urheber dieser Symbole gelebt haben. Steht die Deutung eines mosaischen Symbols in einem innern Zusammenhang mit der Bedeutung anderer Cultsymbole, bildet sie ein nachweisbares Glied in der Kette des Ganzen, so hat man kein Recht, sie zu verwerfen, mag sie sich auf ursprünglich mosaische oder auf nachmosaische Stellen gründen.*) Ueber den Begriff: „einfach“, sowie über die „Fassungskraft“ des Volkes haben wir uns schon oben (S. 24. 39) ausgesprochen. Wie weit letztere gieng, das konnte nur Mose selbst wissen, und man wird ihm so viel zutrauen dürfen, dass er Nichts anordnete, was seinem Volk, selbst den weniger Geförderten in ihm, absolut unverständlich war. Es ist ja gerade das ein relativer Vorzug des Symbols, dass an ihm die religiöse Idee in ihren allgemeinsten Umrissen wie in ihren Einzelnheiten gezeigt werden kann (S. 33). Ueberstieg der noch viel komplicirtere symbolische Cultus der Aegypter nicht die Fassungskraft dieses Volkes, so wird man doch wohl voraussetzen dürfen, dass auch der Mos. Cultus nicht etwas war, das über die Fassungskraft Israels hinausgieng.

---

*) Damit erledigen sich auch die Vorwürfe bei Diestel, Geschichte des A. T. in der christl. Kirche. S. 753. Er erklärt die obige Deutungsregel für „illusorisch“ und die Behauptung, die Symbole selbst gäben Aufschluss, welches die Mosaischen Principien seien, für einen „schädlichen Zirkel.“ Ein so plumper logischer Fehler liegt aber hier gar nicht vor. Es ist unleugbare Thatsache, dass die alten Religionslehrer ihre religiösen Ideen und Vorstellungen in Symbolen ausgesprochen haben und der Cultus insofern auch belehrend war. Stimmt die Deutung eines Mosaischen Cultsymbols mit den auch sonst im A T. klar ausgesprochenen Principien des Mosaismus überein, so ist dies kein schädlicher Zirkelschluss, sondern beweist die Richtigkeit der Deutung. Man wird im Verlauf unserer Untersuchung auf keine Deutung stossen, die mit Mos. Principien unvereinbar wäre. Wer will auch bestimmen, wo diese Principien beginnen und wo sie aufhören?

III. Bei der Deutung der einzelnen Symbole ist zunächst von ihrem Namen auszugehen. Die Sprache dient überhaupt, besonders im alten Orient, dazu, das Wesen einer Sache oder Person zu bezeichnen. Die Benennungen sind nicht willkürlich gewählte, durch Uebereinkunft festgesetzte Wörter, sondern sagen das aus, was man als das eigenthümliche, unterscheidende Wesen des so Benannten erkannt hatte. Das Wort שֵׁם ist ohne Zweifel verwandt mit *σημεῖον*. Die Eigennamen von Personen gehn fast immer auf das, was sie entweder wirklich waren oder doch sein sollten. Auch der Name Gottes ist dem Hebräer nicht irgend ein beliebiges Wort, sondern Bezeichnung seines Wesens, wie und insofern es sich kundthut und offenbart; Gott hat verschiedene Namen je nach der Verschiedenheit der Offenbarung seines Wesens. (Vgl. Hengstenberg, Beiträge II, S. 270fg. Oehler in dem Artikel: Name bei Herzog, R.-Enc. X, S. 193fg.). Die Benennung eines Symbols weist auf sein Wesen hin und eine Deutung desselben, die ganz von der Benennung absieht oder mit dem dadurch bezeichneten Begriff in Widerspruch steht, kann nicht die richtige sein. Es muss daher auf die Grundbedeutung des Namens zurückgegangen werden. Nur, wenn diese, wie z. B. bei dem Worte כְּרוּב ungewiss oder die Etymologie zweifelhaft ist, kann die Benennung auch bei der Deutung nicht zu Grunde gelegt werden.

IV. Jedes einzelne Symbol hat im Allgemeinen nur Eine Bedeutung, nicht mehrere zugleich. Es kann zwar ein Symbol je nach seinen verschiedenen Bestandtheilen und Eigenschaften auch verschiedene Bedeutungen haben, so dass bald die eine bald die andere mehr hervortritt, aber dieselben müssen immerhin in Einem Hauptbegriff wurzeln und zusammen kommen, und niemals kann ein und dasselbe Symbol verschiedenartige, heterogene oder gar einander gegenüberstehende Begriffe darstellen. Die Annahme der Vieldeutigkeit der Symbole widerstreitet dem Wesen des Mos. Cultus, der ein wohlgeordnetes Ganzes ist, in welchem jedes einzelne Symbol seine bestimmte Stellung und darum auch seine bestimmte, im Zusammenhang begründete und begrenzte Bedeutung hat. Bleibt dies unbeachtet, so verfällt die Deutung unvermeidlich in Willkür und es entsteht eine Verwirrung, aus der nicht herauszukommen ist, wie sie sich namentlich bei den alten Typologen oft vorfindet, aber auch noch bei einzelnen Neueren angetroffen wird. Mit dem typischen Character des Symbols steht unsere Regel keines-

wegs im Widerspruch, denn die richtige typische Deutung ruht auf der symbolischen und ist darum eben keine verschiedene oder heterogene, sie ist nur dann unberechtigt, wenn sie nicht aus der symbolischen hervorgegangen ist und in keinem innern Zusammenhang mit ihr steht. Was Görres an Creuzer (Symb. 3. Ausg. IV, S. 701) schreibt: „Die Doppelsinnigkeit der Symbole, die Sie als etwas Zufälliges ansehen, ist mir durchaus nothwendiger Character jedes wahren Symbols; eben weil es Gattung ist, darum kriechen die Deutungen wie ebensoviele Species aus ihm heraus“, kann für den Mos. Cultus wenigstens nur gelten, wenn unter Doppelsinn nicht zweierlei verschiedener Sinn, überhaupt nicht absolute Vieldeutigkeit verstanden wird.

V. Jedes einzelne Symbol hat, in so verschiedener Verbindung es auch vorkommen mag, immer dieselbe Grundbedeutung. Es kann wohl die eine oder die andere Seite dieser Grundbedeutung je nach der verschiedenen Verbindung mehr hervor- oder zurücktreten, niemals aber wird sie dadurch eine andere. Die Bedeutung der weissen Farbe bleibt dieselbe an den Vorhofsumhängen wie bei dem Kleid des Hohenpriesters am Versöhnungstag, und ebenso die der blauen Farbe an der obersten Decke der Stiftshütte wie an den Quasten und Schnüren der Kleidung jedes Israeliten. Gleiches gilt selbst bei den symbolischen Zahlen und Formen. Es ist nichts verkehrter, als die Behauptung einer neueren Abhandlung, auf die wir unten zurückkommen werden, dass jede symbolische Zahl neben ihrem Sinn auch ihren „Gegensinn“ habe und z. B. die Zehn bald „Reichthum“ bald „Armuth“ bedeute.

VI. Bei jedem Symbol, sei es Sache oder Handlung, muss das, was die zu symbolisirende Idee konstatirt, wohl unterschieden werden von dem, was nur um der gehörigen Darstellung willen dazu erforderlich ist und also blos nebensächliche Bestimmung hat. Das Sinnliche, Sichtbare, Aeusserliche, welches zum Symbol dient, vermag wegen seiner natürlichen Unzulänglichkeit oder Mangelhaftigkeit nicht immer eine vollständige und adäquate Darstellung der betreffenden Idee abzugeben und bedarf deshalb noch einer weiteren Zugabe und Vorrichtung, die dann aber zu der Idee selbst in keiner unmittelbaren Beziehung steht, also auch bedeutungslos ist. Dies ist z. B. bei allen den verschiedenen Neben- oder Hülfsgeräthen der Fall, die daher auch der Text immer blos namhaft macht und ohne nähere Beschreibung lässt. Dahin ge-

hören die Schaalen, Schüsseln, Pfannen, Messer, Zangen u. s. w. und ebenso die blossen Neben- und Hülfshandlungen, wie das Tragen des Holzes auf den Altar, das Anbinden des Opferthiers, das Wegschaffen der Asche u. s. w. Wenn wir also einer Sache oder Handlung im Cultus keine Bedeutung beilegen, so geschieht es nicht deshalb, weil sie zu klein und geringfügig scheint, sondern weil sie nur durch äussere Nothwendigkeit oder Zweckmässigkeit hervorgerufen ist. Gerade das scheinbar Kleine, Unwichtige und Unnöthige hat oft eine unleugbare, selbst tiefe Bedeutung, weil es mit unverkennbarer Absichtlichkeit angeordnet und beschrieben ist. Dies zeigt sich z. B. deutlich bei dem heiligen Leuchter. Die zu ihm gehörigen Lichtschneuzen und Näpfe oder Becken (Ex. 25, 38) sind Nebengeräthe, die nur dazu dienen, das Licht, das hier Hauptsache ist, ungetrübt und rein zu erhalten, damit es der symbolisirten Idee entspreche; sie sind wohl nöthig aber ohne Bedeutung, und werden daher auch nur kurz genannt; dagegen sind die dem Leuchter aufgeprägten, vom Mandelbaum entlehnten Embleme (Ex. 25, 33) durchaus nicht durch ein äusseres Bedürfniss bedingt, sondern mit Absichtlichkeit gewählt und sorgfältig beschrieben, eben darum aber auch bedeutsam.

Vorstehende Deutungsregeln haben bis jetzt keinen Widerspruch gefunden. Umbreit (Stud. u. Krit. 1843. S. 143) u. Keil (Archäol. I, S. 61) haben sie ausdrücklich als nothwendig und richtig anerkannt; nur Friederich (Symb. d. M. Stiftsh. S. 64—68) hat, obgleich er sie „gerne zugesteht“, doch einige Anstände erhoben, die theils daher genommen sind, dass sie nicht immer genau von mir selbst befolgt worden seien, theils auf Missverständnissen beruhen, hauptsächlich aber daher rühren, dass seine Grundansicht von der Stiftshütte (Bild des Menschen nach Leib, Seele und Geist), von der unten die Rede sein wird, zu diesen Regeln nicht passen will. Hätte er seine Untersuchung nicht lediglich auf die Stiftshütte beschränkt, sondern auch auf die anderen Haupttheile des Cultus ausgedehnt, so würde er wohl gefunden haben, dass man den in diesen wiederkehrenden Symbolen unmöglich diejenige Bedeutung zugestehen kann, die er ihnen bei der Stiftshütte giebt.

Erstes Buch.

Die Cultus-Stätte.

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Erstes Kapitel.

Die Cultus-Stätte im Ganzen und Allgemeinen.

§. 1.

Beschreibung der Cultus-Stätte.*)

Der Mosaische Cultus kennt nur Eine Central-Cultusstätte, die sogenannte Stiftshütte, die in zwei Berichten ausführlich beschrieben wird. Der eine, Exod. 25—27 hat die Form eines an Mose ergehenden göttlichen Befehls zur Anfertigung, der andere, Exod. 36 - 38 referirt die Ausführung dieses Befehls. Beide Berichte stimmen vollkommen überein, nur die Aufeinanderfolge der einzelnen Theile der Beschreibung ist nicht ganz dieselbe, indem der erstere vom Centrum und Herzen des Ganzen, von der Bundeslade ausgeht und von da

*) Ueber das Ganze der Stiftshütte bestehen folgende besondere Schriften: B. Conradi, de generali tabernaculi Mos. structura et figura. Offenb. 1612. — Sal. van Till, Commentar. de tabernaculo Mos. ed. van de Wall. Amstelod. 1714 (abgedruckt in Ugolini's thesaur. Antiqq. VIII). — B. Lamy, de tabernaculo, de sancta civitate et templo. Paris. 1720. — F. Friederich, Symbolik der Mos. Stiftshütte. Leipzig 1841. — W. Neumann, Die Stiftshütte. Gotha 1861. — Ch. J. Riggenbach, Die Mos. Stiftshütte. Basel 1867. — Dazu kommen die einzelnen betreffenden Abschnitte vornehmlich in Lunds Jüdischen Heiligthümern, herausgegeben 1738 von J. Chr. Wolf, der S. 4. N. 1 noch eine Reihe von ältern, meist verschollenen Schriften anführt. — Spencer, de leg. Hebr. ritual III, diss. 6. — De Wette, Archäologie, 4. Aufl. herausgegeben von Räbiger. Leipzig 1864. §. 194 fg. — Ewald, Alterthümer, 3. Ausg. S. 420 fg. — Keil, Bibl. Archäologie. Frankfurt 1858. I, §. 17 fg. — P. Scholz, Die hl. Alterthümer. Regensburg 1868. I, §. 23 fg. — Haneberg, Relig. Alterthümer der Bibel. 2. Aufl. München 1869. S. 161 fg. — Winer, Realwörterbuch. 3. Aufl. Leipzig 1847. II, S. 529 fg. — Leyrer in Herzogs Real-Encykl. XV, S. 92 fg.

aus immer weiter nach Aussen fortschreitet, der zweite aber, wie es die Ausführung mit sich bringt, zuerst den Bau selbst und dann die verschiedenen Geräthe beschreibt.*)

Das Ganze der Cultusstätte besteht aus der Wohnung (מִשְׁכָּן) und dem sie umschliessenden Vorhof (חָצֵר). Die Wohnung hat zwei Abtheilungen, welche nur durch einen Vorhang von einander geschieden sind; die vordere Abtheilung heisst das Heilige (קֹדֶשׁ), die hintere das Allerheiligste (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים). Die Stellung des Ganzen richtet sich nach den Weltgegenden: die Vorderseite mit dem Eingang steht immer gegen Osten, die Hinterseite gegen Westen, die linke Seite gegen Süden, die rechte gegen Norden (Ex. 26, 18—22. 36, 25—27. Num. 3, 38).

I. **Die Wohnung** war ein Zelt (אֹהֶל) d. i. ein nicht feststehender, sondern zerleg- und tragbarer Bau, der aus von beweglichen Stoffen gefertigten Decken und aus einem hölzernen Gerüste bestand. Letzteres gab dem Ganzen der Wohnung seine Form und Gestalt; es hatte 3 Wände, eine nach Süden, die andere nach Norden, die 3. nach Westen, und war nach oben und nach vorne (Osten) offen, seine Höhe betrug 10 Ellen. Der Flächenraum, den es umschloss, maass von Osten nach Westen 30 Ellen und von Norden nach Süden 10 Ellen.**) Von den 30 Ellen der Länge kamen 20

---

*) Der jüd. Gelehrte Dr. J. Popper hat an dem zweiten Bericht grossen Anstoss genommen und in einer besondern Schrift („Der biblische Bericht über die Stiftshütte, ein Beitrag zur Geschichte der Composition und Diaskeue des Pentateuch.“ Leipzig 1862) nachzuweisen gesucht, „dass selbst in unserm hebräisch-masoretischen Text noch in der jüngsten Epoche, in der spätern noch ziemlich sicher nachweisbaren Zeit, etwa um 260 v. Chr. nicht blos einzelne Verse und Sätze, sondern an 3—4 ganze Kapitel hineingearbeitet und eingeschoben sind“, also hier „eine grossartige Interpolation“ zu Grunde liege. Diese Behauptung steht bis jetzt ganz vereinzelt da; alle neueren Kritiker erkennen auch den zweiten Bericht als ächt an. „Beide Abschnitte, sagt Knobel (zu Ex. 25. S. 245. vgl. S. 254), bilden zusammen ein Ganzes und gehören demselben Verfasser an.“ Vgl. Haneberg a. a. O. S. 167fg. Für unsere Untersuchung genügt allein schon der erste Bericht; die Wiederholung der Beschreibung bei der Ausführung des gegebenen Befehls hat aber insofern noch Bedeutung, als daraus erhellt, welches Gewicht man darauf legte, dass Alles bis auf's Einzelnste so ausgeführt wurde, wie es von Gott befohlen war. Es ist, wie Popper S. 31 selbst sagt, „die grosse That des Gehorsams der durch den Abfall hindurchgegangenen Gemeinde.“

**) Ueber die Grösse der Elle verweisen wir auf O. Thenius: „Die althebräischen Längen- und Hohlmaasse nach alttestamentlichen und rabbinischen

auf die vordere Abtheilung, das Heilige, und 10 auf die hintere, das Allerheiligste. Diese Maasse giebt der Text zwar nicht unmittelbar an, aber sie ergeben sich aus dem ausdrücklich und genau bestimmten Maass der einzelnen Bohlen, aus denen das Gerüst zusammengesetzt war, von selbst, so wie aus den nach dem Plan der Stiftshütte erbauten Salomonischen Tempel, bei dem diese Maasse, weil er als „Haus“ und Palast grösser sein musste, einfach verdoppelt sind, indem nach 1 Kön. 6, 2. 20. seine Länge 60 Ellen, seine Breite 20 betrug und das Allerheiligste 20 Ellen nach Länge, Breite und Höhe maass. So verschieden auch die Ansichten über dies und jenes Einzelne an der Stiftshütte sind, so war man doch von jeher darüber einverstanden, dass ihre Länge nach innen 30, ihre Breite 10, und ihre Höhe 10 Ellen betrug. Die Rabbinen, Philo und Josephus, die Kirchenväter, sämmtliche ältere und neuere Archäologen geben diese Maasse mit ausnahmsloser Uebereinstimmung an, so dass wir daran einen festen, unabänderlichen Anhaltspunkt haben.

Bei der Betrachtung der Einzelheiten des Gebäudes und namentlich der „Wohnung“ gehn wir nicht, wie es gewöhnlich geschieht, von dem hölzernen Gerüste aus, als ob dieses der eigentliche Körper der Wohnung sei, sondern folgen der Ordnung des Textes, der in beiden Berichten zuerst die sogenannten Decken beschreibt (Ex. 26, 1. 15 und 36, 8. 20) und damit eben erklärt, dass dieselben nicht blos das Dach des Gerüstes vertreten (Niemand beginnt die Beschreibung eines Baues mit dem Dache), sondern dass umgekehrt das Gerüste für die Decken da ist, indem es ihnen zur Stütze dient. Die Beschreibung des Gerüstes beginnt auch mit den Worten: „Und mache die Bohlen für die Wohnung“ (לַמִּשְׁכָּן, nicht הַמִּשְׁכָּן), und bei

---

Angaben berechnet“ (in den Studien und Krit. 1846. 1. Heft S. 73 fg. 2. Heft S. 297 fg.) Die Rabbinen nehmen verschiedene Ellen an, eine grössere, heilige und eine gemeine, kleinere, wie sie bei den Aegyptern und Babyloniern vorkommt; ebenso Böckh (Metrologische Untersuchungen S. 265 fg.) u. Bertheau (Zur Geschichte der Israeliten S. 54 fg.). Thenius ist dagegen und hält für wahrscheinlich, dass es neben der gesetzlich fixirten Elle eine etwas ungenauere und knappe gegeben habe. Dass man überhaupt unterschiedliche Ellen hatte, geht doch wohl aus Ezech. 40, 5. 2 Chron. 3, 3. hervor, ob aber schon zu Mose's Zeiten, ist nicht sicher. Die gewöhnliche Elle war das Naturmaass des Ellenbogens, das ungenau ist, die heilige oder königliche Elle ein gesetzlich und genau bestimmtes Längenmaass, das nach den neuern Berechnungen 214,512 Pariser Linien beträgt. Vergl. Bunsen, Bibelwerk I, S. CCCLXXVII.

der summarischen Aufzählung der Baubestandtheile werden gleichfalls die Decken vor dem Gerüste genannt (Ex. 35, 11.); bei jedem Zelt ist die Decke Hauptsache, was von Holz dabei ist, dient nur zur erforderlichen Ausspannung der Decke.

A) Der Decken (vgl. J. H. Hottinger, de tegminibus tabernaculi Mos. Marburg 1704. 4.) waren es im Ganzen vier übereinander. Es ist jedoch vor allem zu beachten, dass nicht jede derselben מִכְסֶה d. i. Decke genannt wird. Die innerste oder unterste heisst beständig מִשְׁכָּן Wohnung (Ex. 26, 1. 6. 7. 35, 11. 36, 8, 13. 39, 33) die zweite, die über ihr beständig אֹהֶל Zelt (Ex. 26, 7. 9. 12. 35, 11. 36, 14. 18. 39, 33); nur die zwei andern, oberen, führen den Namen מִכְסֶה (Ex. 26, 14. 36, 19.); mit diesen 3 Namen werden sie auch nach einander bezeichnet Num. 3, 25. 4, 25. 31. Die beiden erstern sind genauer beschrieben, die beiden letztern einfach nur genannt, woraus erhellt, dass sie jenen nicht an Wichtigkeit gleich kommen. Die erste oder unterste Decke (מִשְׁכָּן) war die bei weitem kostbarste, ein Gewebe von Byssus und farbigen Stoffen (Hyacinth, Purpur und Kokkus) mit künstlerischen Gebilden darauf (Cherubim und Blumenwerk). Ueber alles dies siehe unten Kapitel 4. Das Ganze dieser Zeugdecke war nicht aus Einem Stück, sondern aus zehn Stücken, יְרִיעוֹת (Luther: Teppiche) zusammengesetzt; jedes Stück maass vier Ellen in der Breite und acht und zwanzig in der Länge. Die Art der Zusammenfügung derselben ist nicht angegeben, Jarchi sagt zu Ex. 26, 3: Consuebat (Moses) ista aulea acu, unum ad latus alterius. Die Länge der einzelnen Stücke bildete die Breite der ganzen Decke, die somit 28 Ellen breit und 10 mal 4 d. i. 40 Ellen lang war. Dies Ganze zerfiel wiederum in 2 Theile, deren jeder aus 5 Stücken bestand; beide Hälften waren da, wo sie zusammenstiessen, nämlich gerade über der Theilung des innern Wohnraums in Heiliges und Allerheiligstes, durch 50 hyacinthfarbige Schleifen oder Schlingen לֻלָאוֹת, und 50 goldene Haken קְרָסִים, mit einander verbunden, so dass es, wie Ex. 26, 6 sagt, „Eine Wohnung werde“, d. h. nach Knobel z. St. „eine Wohnung, die ein Ganzes ist. Die Haken waren freie, unbefestigte, an beiden Enden zu Haken umgebogene Heftel oder Spangen, welche blos dazu dienten, die Schlingen zu verbinden und so die beiden Abtheilungen der Decke genau zusammenzuhalten, so dass sie eine einzige Decke bildeten.“ Damit ist, wie Keil z. St. bemerkt, gesagt, dass diese Decke „den Wohnraum unmittelbar umgab, nicht nur die obere Oeffnung

des Holzgerüstes zudeckte, sondern auch die Seitenwände bedeckte, also an der Innenseite der Wände herabhieng.“ Deshalb eben heisst sie auch geradezu: die Wohnung, הַמִּשְׁכָּן. — Die zweite Decke (אֹהֶל) war von Ziegenhaaren gefertigt, worüber unten Kap. 3 das Nähere; sie bestand, wie die erste, aus zusammengefügten Stücken oder Teppichen, deren es aber eilf waren, je 4 Ellen breit und 30 lang, im Ganzen war sie also 44 Ellen lang und 30 Ellen breit; auch sie zerfiel in 2 Theile, deren einer, der vordere, aus 6, der andere aus 5 Stücken zusammengesetzt war; beide Theile waren gleichfalls durch Schleifen oder Schlingen, deren Farbe jedoch nicht angegeben ist, und Haken verbunden; letztere waren hier nicht von Gold, sondern von Erz. Wie bei der untersten Decke bildeten beide Theile Ein Ganzes, nämlich das Zelt, הָאֹהֶל (V. 11), der Wohnung d. i. dem innern Wohnraum gegenüber. Von den im Ganzen 11 Stücken war das vorderste, am Eingang, zusammengelegt, doppelt gemacht worden (כָּפַל Ex. 26, 9), nicht einfach, so dass von den 4 Ellen des Stücks die Hälfte umgeschlagen und über die andere gelegt wurde, sondern die 4 Ellen wurden zusammengewickelt oder aufgerollt, denn כָּפַל, verwandt mit גבל, חבל, כבל, (vgl. Ezech. 21, 19) heisst nicht im strengsten Sinn: verdoppeln, sondern überhaupt: zusammen-binden, -wickeln, -flechten (vgl. Fürst W. B. s. v.). Dies sechste Stück gehörte nicht mehr zur eigentlichen Decke, es war eine Zugabe zur ihr und bildete als zusammengewickelt oder gerollt einen „breiten Saum, ein Stirnband sozusagen“, wie Riggenbach sich ausdrückt, oder eine Art Giebel, wie Josephus (Antiq. 3, 6, 4) angiebt: *κατὰ θύρας ἀετώματι παραπλήσιον καὶ παστάδι παρεῖχον, τοῦ ἐνδεκάτου φάρσους εἰς τοῦτο παρειλημμένου.* — Die dritte und vierte Decke (מִכְסֶה und zwar לָאֹהֶל) waren von Leder, die eine von rothgefärbten Widderfellen, die andere über ihr, von Tachasfellen; das nähere über beide siehe unten Kap. 3. Ueber die Grösse und Maasse derselben ist nichts im Texte angegeben (Exod. 26, 14). Sicher lagen beide nicht, wie Jarchi und R. Nehemia annehmen, nur oben auf (das מִלְמָעְלָה gehört nicht zu beiden), auch nicht, wie Friederich annehmlich findet, neben einander, so dass jede nur die Hälfte Einer Lederdecke bildete, sondern beide bedeckten das Ganze der Zeltdecke, also auch die Seitenwände. Da sie von verschiedener Farbe waren, mögen sie so übereinander gelegt worden sein, dass man auch die untere noch zum Theil sehen konnte.

B) Das Gerüste (Vgl. Kamphausen, Einige Bemerkungen über die Stiftshütte in den Stud. u. Krit. 1858. S. 97 fg. und 1859. S. 110 fg. und Fries Ebendas. S. 103 fg., Riggenbach, Die Mos. Stiftsh. S. 18 fg.) war aus Bohlen (קְרָשִׁים) zusammengesetzt, deren Zahl sich auf 48 belief, 20 auf der Süd-, 20 auf der Nord- und 8 auf der Westseite. Jede dieser aufrechtstehenden Bohlen maass in der Höhe 10, in der Breite 1½ Ellen; sie waren, wie Ex. 26, 15. 16 sehr bestimmt angiebt, alle gleich hoch und gleich breit. Die Dicke ist nicht angegeben; gewiss ist, dass es nicht blosse (dünne) Bretter waren, denn diese heissen לֻחוֹת (Ex. 27, 8. Hohel. 8, 9. Ez. 27, 5.). Von eigentlichen Brettern lässt sich auch nicht das von den קְרָשִׁים gebrauchte עַמֻּדִים sagen (Ex. 26, 15). Die LXX haben daher auch nicht *σανίδες*, sondern *στύλοι*, womit sie sonst immer עַמֻּדִים übersetzen (Ex. 13, 21. 19, 9. Hiob 26, 11. Nah. 1, 5); Philo und Josephus nennen sie *κίονες*. Sie hatten also jedenfalls eine beträchtliche Dicke. Nach der jüdischen Tradition betrug dieselbe 1 Elle; zu Exod. 26, 17 sagt Jarchi: in densitate asseris, quae erat (unius) cubiti. So wurde es auch von jeher fast allgemein angenommen (vgl. Lund, jüdische Heiligth. S. 7 fg.); von den Neuern stimmen dafür Ewald Alterth. S. 424, Kamphausen a. a. O. S. 100, Fries ebendas., Neumann die St. H. S. 58, von Gerlach das A. T. zu Ex. 26, 24. S. 321, Riggenbach a. a. O. S. 22. Hiernach war das Gerüste, das auf den beiden Langseiten aus 20 anderthalb Ellen breiten, dicht an einanderstehenden Bohlen bestand, 30 Ellen lang. Die 8 ebenso breiten Bohlen der Hinterseite geben zusammen 12 Ellen; da aber die Breite der Wohnung nach Innen, wie Niemand bestreitet, nur 10 Ellen betrug, so kann von den anderthalb Ellen Breite der ersten und achten Bohle nur je eine halbe Elle auf die Innenseite des Gerüstes gekommen sein, denn die sechs mittlern Bohlen machen zusammen schon 9 Ellen. Die weitere Breitenelle der ersten und achten Bohle muss also dazu gedient haben, die Kante der je 20. Bohle der Langseiten des Gerüstes zu bedecken; diese Kante war somit eine Elle breit, und folglich betrug die Dicke sämmtlicher Bohlen Eine Elle. Die Construction des Gerüstes ist hiernach auch eine ganz einfache und natürliche. In neuerer Zeit sind jedoch gegen die Dicke von einer Elle starke Bedenken erhoben worden. Knobel nennt sie eine „absonderliche“ und beruft sich auf Josephus, der sie nur auf 4 Finger angebe, auch spreche das Wort קֶרֶשׁ, das von קָרַשׁ schneiden, zerschneiden komme, dagegen. Keil

meint, es liege kein Grund vor, „aus Bretterbohlen kolossale Baumklötze zu machen, wie weder aus Akazienbäumen geschnitten, noch auf Wüstenwegen transportirt werden konnten.“ P. Scholz verwirft sie gleichfalls deshalb schon, „weil die Last von 48 solcher dicken Bohlen und der andern harten Stoffe von 8 Rindern auf 4 Wagen (Num. 7, 8) nicht hätte transportirt werden können.“ Dagegen ist zu bemerken, dass blosse Bretter, wie schon angeführt, nicht wie Säulen עַמֻּדִים, *στύλοι*, *κίονες* heissen können, und Josephus sich selbst widerspricht, wenn er später die Bohlen wie die Säulen als viereckigt bezeichnet; sodann ist nicht abzusehen, warum, wenn die Baumstämme solchen Umfang hatten, dass daraus Bohlen von 1½ Ellen Breite gehauen wurden, diese nicht auch 1 Elle dick sein konnten; ferner sagt die Stelle Num. 7, 8 gar nicht, dass die 48 Bohlen und andern harten Stoffe alle auf 4 Wagen mit je 2 Rindern transportirt worden seien. Die 12 Stammhäupter brachten nach Aufrichtung des ganzen Gebäudes und nachdem Mose bereits das Tragen der Bohlen u. s. w. durch die 2600 Merariter angeordnet hatte (Num. 3, 34. 4, 31. 32), als freiwillige Gabe 6 Wagen und 12 Rinder dar, welche Mose den Leviten gab, den Gersonitern 2 Wagen und 4 Rinder, den Meraritern, weil sie viel mehr zu tragen hatten (Num. 4, 25 vgl. mit Vs. 31), 4 Wagen und 8 Rinder. Damit ist aber nicht gesagt, dass nun Alles auf diesen Wagen fortgebracht wurde; dazu hätte schon der Raum auf denselben nicht hingereicht, auch waren 8 Rinder gar nicht im Stande die ganze Last zu ziehen; denn wenn, wie Kamphausen und Riggenbach es berechnen, jede Bohle 12 Zollcentner, alle zusammen also 576 Centner wogen und dazu noch 200 Centner Metalle (Ex. 38, 24—31) kamen, so hätte jedes Rind 122 Centner zu ziehen gehabt, während man selbst auf ein Pferd nur 15 Centner rechnet; die geschenkten Gespanne sollten den Leviten den Transport nicht abnehmen, sondern nur erleichtern. Die Frage über die Dicke der Bohlen lässt sich daher auch nimmer durch Num. 7, 8 entscheiden. Viel mehr hängt damit die Beschreibung der Eckbohlen zusammen, auf die wir etwas näher eingehen müssen.

Die Stelle Ex. 26, 22—24: „Und für die Hinterseite der Wohnung sollst du sechs Bohlen machen, (23) und zwei Bohlen sollst du machen לִמְקֻצְעֹת der Wohnung, an der Hinterseite, (24) und sie sollen sein תֹּאֲמִם von unten her und zugleich sollen sie sein תַּמִּים am Haupt zu dem einen Rinken hin, also soll es mit den beiden sein:

für die zwei מְקֻצֹעֹת sollen sie sein", ist dunkel und schwierig, eine crux interpretum, mit der man sich fast mehr zu schaffen gemacht hat, als der Mühe werth ist. Zu einer Aufzählung und Prüfung der vielerlei Erklärungen ist hier der Ort nicht (vgl. darüber besonders Kamphausen a. a. O., Leyrer a. a. O. S. 96fg. und Riggenbach a. a. O. S. 22fg. und den Anhang, sowie die Tafel II, welche nicht weniger als 10 verschiedene Zeichnungen dieser Eckbohlen giebt). Man muss vor allem den Zusammenhang wohl beachten. Die Beschreibung des Gerüstes beginnt V. 15 mit den Worten: Du sollst aufrecht stehende Bohlen machen; darauf folgt V. 16 u. 17, wie diese Bohlen, aus denen das Gerüst überhaupt zu bilden ist, beschaffen sein sollen, mit dem ausdrücklichen Zusatz: So sollst du alle Bohlen der Wohnung machen; sodann giebt Vs. 18—21 an, wie viele der so beschaffenen Bohlen auf jede der beiden Langseiten, und V. 22—24, wie viele auf die Hinterseite kommen sollen. Zweierlei steht hiernach unwidersprechlich fest, erstens dass sämmtliche Bohlen des Gerüstes 10 Ellen hoch und 1½ Ellen breit sein sollen; dass von dieser allgemeinen Bestimmung die zwei Eckbohlen eine Ausnahme machen, ist nirgends gesagt, sie waren also, wie alle andern 1½ Ellen breit. Zweitens ist es ebenso klar und ausdrücklich ausgesprochen, dass diese beiden Eckbohlen zur Hinterwand gehören, also nicht zugleich auch zu den beiden Seitenwänden. Daraus schon folgt die Richtigkeit der oben angegebenen Construction des Gerüstes, nämlich dass die Eckbohlen mit 1 Elle ihrer Breite die Kante der letzten Langseitenbohle deckten, somit diese 1 Elle dick war. Nach von Meyer, Bibeldeutungen S. 263fg. haben Knobel, Keil u. A., gestützt auf den Ausdruck תֹּאֲמִים V. 24, angenommen, die Eckbohlen hätten die Form eines rechten Winkels gehabt, dessen einer Schenkel zur Hinterwand, der andere zur Langwand gehörte, also ebensogut zu dieser, wie zu jener. Diess ist aber entschieden unrichtig, denn nach dem Text gehören sie nicht zu beiden Wänden, sondern gegenüber den 20 resp. 40 Bohlen der Langwände ausschliesslich zur Hinterwand; sodann würde durch den einen Schenkel des Winkels die Langwand verlängert und dadurch das feststehende Längenmaass der ganzen Wohnung mit 30 Ellen ohne allen Grund abgeändert; endlich heisst תַּאַם eigentlich: verbunden, zusammengehörig, und dann erst: zwiefach oder doppelt sein, daher תְּאוֹם Zwillinge (Gen. 25, 24); damit aber hat es noch keineswegs geradezu die Bedeutung: „zweischenkelig." Die Eckbohlen sollten zwiefach

sein, nämlich einerseits die Hinterwand, andrerseits zugleich die Langwand abschliessen, so dass jene und diese zusammengehörten und mit einander verbunden waren; durch sie wurden die Ecken für beide gebildet. Diese zwiefache, doppelte Bestimmung war eben das Unterscheidende der Eckbohlen von den andern; das Doppeltsein geht also nicht auf die Gestalt, sondern auf die Stellung derselben, diese war eine zwiefache, doppelte, nicht aber hatte jede 2 Schenkel, wie denn zwiefach und winkelförmig nimmer dasselbe ist. Auch die Rabbinen wissen nichts von Winkelbrettern, sie denken nur an Verbindung zu Einem; Jarchi sagt: תאומים geminati (sive conjuncti) alter alteri. Ingleichen übersetzen die LXX Ex. 26, 24 und 36, 29: *καὶ ἔσονται ἐξ ἴσου κάτωθεν· καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ ἔσονται ἴσοι ἐκ τῶν κεφαλῶν εἰς σύμβλησιν μίαν. Οὕτως ποίησεις ἀμφοτέραις ταῖς δυσὶ γωνίαις· ἴσαι ἔστωσαν*, und die Vulgata hat: Eruntque conjunctae a deorsum usque sursum, et una omnes compago retinebit; duabus quoque tabulis, quae in angulis ponendae sunt, similis junctura servabitur.*) Mehr Schwierigkeit macht das gleich auf תְּאֹמִם folgende תַּמִּים. Beide Worte sollen nach Kamphausen „dasselbe besagen", allein beide stehen auch ebenso in der Parallelstelle Exod. 36, 29 und man müsste dann wiederholt einen Schreibfehler annehmen. Letzteres Wort heisst: vollständig, ganz, und Riehm (bei Riggenbach im Anhang) übersetzt daher: „Und sie sollen sein zweigetheilt unten, und zugleich sollen sie ganz sein an ihrer Spitze bis zum ersten Ring hin." Ganz, das wolle sagen: wie die andern Bohlen 1½ Ellen breit, 1 Elle dick; zweigetheilt wolle dagegen bedeuten, es sei an jeder der beiden Eckbohlen eine der

---

*) Zu welchen künstlichen Annahmen es führt, wenn man die Dicke der Bohlen zu 1 Elle verwirft und den Eckbohlen die Form des Winkels giebt, zeigt unter andern noch die neueste Erklärung Keils. Er sagt (zu Ex. 26. S. 520): „Die Maasse der Eckbohlen sind nicht (?) bestimmt, aber vermuthungsweise für den zur hintern Seite gehörigen Schenkel von aussen auf ¾ und für jeden an die Langseite sich anschliessenden Schenkel auf ½ Elle zu berechnen. Hienach würde unter der Voraussetzung, dass die Seitenbohlen ¼ Elle dick waren, der innere Raum gerade 10 Ellen breit und 30¼ Elle lang geworden sein, und wenn die überschüssige Viertel-Elle der Länge auf die Dicke der Säulen des innern Vorhangs gerechnet wird, die hintere Abtheilung einen vollkommenen Cubus, die vordere ein Oblongum von genau 20 Ellen Länge, 10 Ellen Breite und 10 Ellen Höhe gebildet haben." Diese ganze, rein muthmassliche Berechnung scheitert allein schon an der „überschüssigen Viertel-Elle" der Langseiten.

Ecken von unten an bis zum obersten Ring in der Weise abgenommen worden, dass das Aushauen eines Stückes, dessen Grundfläche ein Quadrat war, ein einspringender rechter Winkel entstand. Allein dann waren die Eckbohlen jedenfalls nicht mehr allen andern gleich, was doch V. 16. 17 u. 36, 21 bestimmt verlangt wird, und von einem Aushauen eines rechten Winkels, das sich doch keineswegs von selbst versteht und auch nicht mit תאמים gesagt sein kann, steht kein Wort im Text. Wozu soll auch ein solches Aushauen gedient haben? Riggenbach giebt als Zweck der angeblichen „Hohlkehle“ an: dass man so das Handhaben der Riegel etwas leichter vornehmen konnte“, ein sehr zweifelhafter, ungenügender Grund für eine so künstliche Vorrichtung. Auf das „bis zum ersten Ring“ kommen wir weiter unten zurück. Endlich ist noch zu bemerken, dass die beiden Wörter מְקֻצָּעֹת und מְקֻצָּעֹת sicher nicht nach Fries a. a. O. um der verschiedenen Vokalisation willen auch verschiedene Bedeutung haben, sondern, wie Kamphausen und Keil annehmen, dasselbe besagen; קְצִיעָה heisst abschneiden, also wörtlich Abschneidung, so viel als Abschliessung, aber nicht „Winkel- oder Eckstück“ (Keil), vielmehr Ende, Ecke. Ich bleibe bei meiner oben dargelegten Auffassung, bis es dem Scharfsinn der Ausleger gelungen sein wird, ohne Künsteleien die Dunkelheit einzelner Ausdrücke aufzuhellen. So viel bleibt gewiss, dass die Eckbohlen die Maasse und Form des Baues durchaus nicht ändern, also auch auf die Bedeutung desselben durchaus keinen Einfluss haben und der Dissensus über sie für uns auch von keinem weiteren Belang ist.

Hinsichtlich sämmtlicher Bohlen des Gerüstes giebt der Text noch einige besondere Bestimmungen an. Nach Ex. 26, 17 (36, 22) hatte jede derselben שְׁתֵּי יָדוֹת d. i. zwei Hände, worunter offenbar Zapfen zu verstehen sind, die, wie aus V. 19 erhellt, unten an der Kante, mit der die Bohle aufstand, also nicht an ihrer Seite, sich befanden. Josephus (a. a. O.) hat dafür στρόφιγγες, welcher Ausdruck gewöhnlich von den Zapfen der Thürflügel, die sich in einem Loche drehen, gebraucht wird. Jede Bohle hatte ferner für ihre 2 Zapfen nach V. 19. 25 zwei silberne אֲדָנִים d. i. Grundlagen, deren jede ein Talent schwer war (Ex. 38, 27); diese müssen also 2 Löcher gehabt haben, um die Zapfen hineinstecken zu können. Von letzteren sagt V. 17 noch מְשֻׁלָּבֹת אִשָּׁה אֶל־אֲחֹתָהּ d. i. verbunden mit einander, zusammengehalten, was nur durch ein Querholz geschehen sein kann, welches oben an den Zapfen d. h. an

der Stelle, wo sie von der Bohle ausliefen, angebracht war; für dies Querholz müssen wir übrigens eine Vertiefung in den אֲדָנִים annehmen, weil sonst die Bohlen mit ihrer unteren Kante nicht unmittelbar auf den Grundlagen aufgestanden hätten (vgl. Riggenbach a. a. O. Taf. II, Fig. 2). Dies scheint viel annehmbarer als die Vermuthung Kamphausens a. a. O. 1858. S. 98), dass das Querholz in die Bohle selbst eingelassen worden sei. Die Form der אֲדָנִים ist nicht angegeben. Das Wort אֶדֶן heisst eigentlich das Feste, die Grundfeste (vgl. Fürst s. v.) und kommt ausser von unsern Bohlen noch Hiob 38, 6 von der Erde vor: „Worauf wurden ihre Grundfesten eingesenkt (הָטְבָּעוּ)? oder: Wer legte ihren Eckstein?“ und Hohel. 5, 15: „Marmor-Säulen, gegründet auf goldene Grundlagen.“ Hiernach waren אֲדָנִים sicher nicht, wie Gesenius s v. angiebt, „Metallplatten, etwa in Form eines Vierecks“, in welche die Zapfen durch ein Loch gesteckt und in die Erde eingerammelt, eingesenkt wurden. Nicht die hölzernen Zapfen, die in der Erde ohnehin leicht verfaulen konnten und überhaupt zu schwach waren, um der 10 Ellen hohen Bohle Festigkeit zum Stehen zu geben, wurden in die Erde gerammelt, sondern sie wurden in das in den אֲדָנִים befindliche Loch gesteckt und verbanden so die Bohle mit der metallenen Grundlage; diese wurde in die Erde gesenkt und war das, was der Bohle Festigkeit zum Stehen verlieh; eben darum war sie von Metall und hatte ein so bedeutendes Gewicht, eine blosse Platte hätte der Bohle keine Festigkeit gegeben, und auf diese gerade kommt es doch, wie schon das Wort אֶדֶן zeigt, hier vor allem an. Wären diese Grundlagen nur auf den Boden gelegt worden, so hätte bei ihrer Grösse und Schwere auch das Maass der Höhe des ganzen Gerüstes zu 10 Ellen nicht eingehalten werden können, sondern wäre überschritten worden. Dass sie, wie Kamphausen glaubt, „wohl keine andere Bestimmung hatten, als die Feuchtigkeit von den Bohlen abzuhalten“, lässt sich schon deshalb nicht annehmen, weil die Bohlen ganz mit Gold überzogen waren, welches die Feuchtigkeit abhielt. Gegen die Form der Platte spricht auch noch, dass Josephus sie mit *σαυρωτῆρες* vergleicht, worunter eine Art spitziger eiserner Schuhe zu verstehen ist, vermittelst deren man die Lanze in die Erde stecken und feststellen konnte; er sagt dann noch ausdrücklich: *βάσεις ... ἦσαν ἐπὶ τῆς γῆς ἐρηρεισμέναι.* Man wird sich also die Grundlagen so vorzustellen haben, dass sie mit ihrer Oberfläche dem Boden gleich standen, vielleicht auch etwas über die Kante der Bohle hin-

ausgiengen, so dass man sie, d. h. den Rand davon, sehen konnte, nach unten aber mehr oder weniger zugespitzt waren, um in den Boden gestossen werden zu können (s. Winer, R.W.B. II, S. 529).

Wie die Grundlagen mit den in sie gesteckten Zapfen den Bohlen zum festen Aufrechtstehen dienten, so wurden sie nach oben durch בְּרִיחִים d. i. Riegel, die durch an der Aussenseite der Bohlen angebrachte goldene טַבָּעוֹת d. i. Ringe oder Rinke liefen, fest zusammengeschlossen, so dass sie eine Wand bildeten. Die Riegel waren hölzerne Stangen, die Rinken werden ausdrücklich בָּתִּים לַבְּרִיחִם d. i. Gehäuse, Behälter für die Riegel genannt und waren daher schwerlich eigentliche Ringe, sondern wohl eckigt gestaltet. Jede der 3 Wände des Gerüstes bekam fünf Riegel, von denen der mittlere von einem Ende der Wand bis zum andern gieng. (Ex. 26, 26—28. 36, 31—33). Dass die Riegel alle auf der Innenseite des Gerüstes herliefen und der mittlere ununterbrochen sich über das ganze Gerüste erstreckte, hat nur Ewald angenommen ohne allen Grund; eine 70 Ellen lange Stange, die auch für die Ecken eingerichtet war, nennt Keil nicht mit Unrecht „ein monstrum.“ Einige setzen zwar die Riegel und ihr Gehäuse an die Aussenwände, behaupten aber, der mittlere sei mitten durch die Bohlenwand hindurch gegangen, weil es von ihm heisse בְּתוֹךְ הַקְּרָשִׁים. So schon Jarchi u. Lightfoot und neuerdings besonders Riggenbach. Allein wenn auch der Ausdruck dies zulässt, so ist es doch sehr unwahrscheinlich, denn, von allem andern abgesehen, wozu sollte dann diese mittlere Stange, die ganz unsichtbar sein würde, doch wie die andern Riegel vergoldet werden? Die Meisten übersetzen mit Recht: „in (oder an) der Mitte“ d. h gleich weit von oben und von unten (vgl. Deut. 3, 16. Ezech. 15, 4). Da der Text sehr bestimmt ausspricht, dass jede der 3 Wände 5 Riegel hatte und nur der Eine mittlere, von einem Ende bis zum andern gehen solle, so müssen die 4 andern kürzer gewesen sein. Nach Jarchi verhielt es sich damit so: Hi quinque (vectes solummodo) fuerunt tres, sed quoniam vectis superior et inferior facti erant ex duobus frustis, quorum iste transibat usque ad dimidium parietis, iste ingrediebatur annulum ab hac parte atque ille ingrediebatur annulum ab altera parte, donec attingeret alter alterum, (hinc) reperitur, quod duo isti (vectes) inferior et superior, sint quatuor. So auch P. Scholz (Alterthümer I, S. 151); die Gegengründe Riggenbachs a. a. O. S. 32 sind nicht schlagend. Da, wo die Riegel der Hinterwand mit denen der beiden Langwände zusammenstiessen, an den beiden Ecken, muss man sich

wohl irgend eine Vorrichtung denken, vermittelst welcher sie an einander befestigt wurden, so dass die Hinterwand nicht von den Langwänden weichen konnte. Schliesslich fragt sich aber noch, was mit dem טַבַּעַת הָאֶחָת Exod. 26, 24 für ein Rinke gemeint ist. Da nach V. 27 auch die Hinterwand 5 Riegel hatte, also an jeder der 8 Bohlen auch 5 Rinken oder Gehäuse angebracht waren, so kann הָאֶחָת nicht heissen: der erste oder oberste, denn warum sollten die Eckbohlen nur bis zum obersten Rinken תְּאֹמִם und תַּמִּים sein? vielmehr hat es hier die Bedeutung von Ein d. i. einzig, vorzüglich, hauptsächlich (vgl. Gesenius und Fürst s. v.), wie Ezech. 7, 5, wo רָעָה אַחַת ein Uebel von einziger Art, ein besonderes Uebel heisst (vgl. Hävernick zu St.). Dafür spricht die Wiederholung des Artikels הָאַ' הַטַּ' der Rinke, nämlich der Eine, so viel als der besondere, hauptsächliche, vornehmliche; dies kann aber kein anderer sein, als derjenige von den fünfen, durch welchen der Hauptriegel, nämlich der mittlere, von einem Ende der Wand bis zur andern gehende (V. 28), gesteckt wurde. Mit Recht bemerkt Keil z. St., dass die Bestimmungen מְלֻמָּטָה und עַל־רֹאשׁוֹ „auf beide Prädikate תְּאֹמִם und תַּמִּים vertheilt sind, aber zu beiden gehören.“ Ebenso gehören auch die Worte אֶל־הַטַּבַּעַת הָאֶחָת zu beiden vorausgehenden Versgliedern und stehen deshalb auch am Schluss derselben; hierauf folgt dann der zusammenfassende Satz: „Also soll es mit beiden (Eckbohlen) sein, an den beiden Ecken sollen sie sein.“ Demnach wäre der Sinn des ganzen Verses der: Die Eckbohlen sollen von unten an bis nach oben zwiefach und ganz sein; ersteres insofern sie beiden Wänden, der Hinterwand und jeder der Langwände dienen, sie mit einander eng verbinden und abschliessen, letzteres, insofern nichts von ihrer V. 16 angegebenen Höhe und Breite weggenommen, abgehauen werden soll; beides sollen sie ferner sein auch in Rücksicht auf oder bis zu dem Hauptrinken, durch welchen der Hauptriegel gesteckt wird und der zugleich dazu dient, die beiden Wände an den Ecken fest an einander zu schliessen, also von oben und unten bis zur Mitte der Wand. Mögen übrigens die Ausleger auch ferner über diesen „Einen Rinken“ noch so uneinig sein, an der Form und Gestalt des Gerüstes nach innen und an den Maassen desselben, den 30 Ellen Länge, 10 Ellen Breite und 10 Ellen Höhe ändert er nichts, und dies ist die Hauptsache, auf die jedenfalls ungleich mehr ankommt als auf einen so untergeordneten Nebenpunkt.

Noch ist zu erwähnen, dass nach Ex. 26, 29, 30 (36, 33. 34) sämmtliche Bohlen und Riegel des Gerüstes mit Gold überzogen wurden. (Ueber das Gold selbst s. unten Kap. 3.) Das Ueberziehen mit Gold war kein Vergolden, wie es jetzt bei Holzgeräthen geschieht, sondern ein Belegen mit dünnen Goldplättchen. „Bei Vergoldungen im Feuer, sagt Winkelmann, Baukunst der Alten 2. §. 23, war der Alten Gold, welches sie auflegten, gegen die heutigen Blätter in der Stärke, wie 6 gegen 1, und in andern Vergoldungen wie 22 gegen 1, wie Buonarotti ausführlicher gezeigt hat. Osservaz. istor. tav. 30. p. 370.“ Josephus bemerkt über die Vergoldung; *λεπίδες δ'αὐτοῖς ἦσαν ἐπικεχαλκευμέναι πανταχόθεν χρυσαῖ διά τε τῶν ἔνδοθεν καὶ τῶν ἐκτὸς τῶν μερῶν.* Dies spricht gegen Ewalds durch nichts näher begründete Meinung, die Bohlen seien, „wie leicht verständlich (?), nur nach innen mit Goldblech überzogen“ gewesen. Waren auch die Riegel alle mit Gold überzogen, so wurde sicher gerade der Hauptriegel, der in der Mitte der Wände nicht durch ein Loch gesteckt und ganz unsichtbar gemacht. Der Goldüberzug im Ganzen kann übrigens nicht befremden. Nach Wilkinson, (Manners and customs of the ancient Egyptians. III, S. 224 bei Hengstenberg, Mos. und Aegypt. S. 140.) „finden wir, dass in Aegypten Substanzen verschiedener Art mit feinen Goldblättern überzogen wurden, in den frühesten Perioden schon, deren Denkmäler erhalten sind, sogar in den Zeiten des ersten Osirtaten.“

C) Die Decken und das Gerüste in ihrer Verbindung mit einander. Ungleich wichtiger, als die Fragen über die Eckbohlen, Riegel und Rinke ist für die Beschaffenheit und Bedeutung des ganzen Baues die: ob alle 4 Decken über das Gerüste nach Aussen ausgebreitet lagen, oder: ob die feine Zeugtapete es nach Innen ganz bedeckte und die 3 andern nur oben unmittelbar auf ihr lagen, dann aber an den Aussenwänden herabgiengen. Ersteres ist die gewöhnliche Annahme, die sich schon bei Lund (Die j. Heiligth. S. 19) findet und der auch nicht wenige Neuere beistimmen, wie Ewald (Alterth. S. 425 fg.), Umbreit (Stud. u. Krit. 1843. S. 154), Friederich (Stiftshütte S. 13), Knobel (z St. S. 270), Kamphausen (a. a. O. S. 102), Riggenbach (a. a. O. S. 13), Leyrer (bei Herzog R.E. XV, S. 99), Riehm (de Cherub. p. 5); Letzteres haben angenommen Bonfrer zu Ex. 26, 1. Vater (Commentar über den Pentat. II, S. 110), Baumgarten (Commentar zum Pentat. II, S. 59), Keil (zu Ex. 26, 1. S. 516), Philippson (die israel. Bibel

I, S. 463), P. Scholz (die h. Alterth. I, S. 153), W. Engelhardt (Zeitschr. für luth. Kirche u. Theol. 1868. S. 411), Neumann (die St. H. S. 67), von Gerlach (die heilige Schrift I, zu Ex. 26, 1), Kurtz (der alttest. Opfercultus S. 21). Wie schon früher, erkläre ich mich ganz entschieden für diese letztere Ansicht aus folgenden Gründen:

a) Der Name, den das feine, bunte und kostbare Gewebe beständig sowohl dem Gerüste als auch der Zelt- und den Lederdecken gegenüber führt, ist derselbe, der auch dem Ganzen des Bauwerks öfter z. B. Ex. 25, 9. 27, 9. 40, 33 u. s. w. gegeben wird, מִשְׁכָּן. Da aber ein Gewebe, welches eine grosse viereckte Fläche ist, an und für sich nicht „Wohnung“ genannt werden kann, so muss es diesen Namen nothwendig deshalb erhalten haben, weil es die Wohnung darstellte, was aber nicht der Fall gewesen wäre, wenn es nur zum Plafond gedient hätte, denn Niemand nennt einen blossen Plafond „Wohnung.“ Gerade daraus, dass dies Gewebe gleichen Namen wie das Ganze führt, erhellt, dass es im Besondern das ist, was das Ganze im Allgemeinen, dass es die ganze Räumlichkeit nach allen Seiten bedeckte, also Innen herabhieng. Dafür spricht auch, dass die Beschreibung des ganzen Bauwerks in beiden Berichten (Ex. 26 und 36, 8 fg.) mit dem „Werk der Wohnung“ als dem wichtigsten und hauptsächlichsten Bestandtheil beginnt, Niemand aber bei der Beschreibung eines Gebäudes mit dem Plafond anfängt. Die Decke von Ziegenhaaren heisst immer אֹהֶל, niemals מִשְׁכָּן, wie sie doch auch hätte heissen können, wenn beide Decken die gleiche Bestimmung, über das Gerüst ausgebreitet zu werden, gehabt haben würden. Von den 11 ziegenhärenen Teppichen wird gesagt, sie sollten zusammengesetzt werden, „dass es Ein Zelt werde“ (V. 11), von den 10 feinen, bunten, „dass es Eine Wohnung werde“; bei der Bauausführung Ex. 40, 17. 19 heisst es von der ziegenhärenen Decke: יִפְרֹשׂ d. i. er breitete, streckte sie aus, ein Ausdruck, der nur von dieser und nie von dem kostbaren Gewebe vorkommt, von dem, weil es die Wohnung bildet, יָקִם gesagt wird. So erhielt das Gebäude durch die ziegenhärene Decke nach aussen das Gepräge eines Zeltes, durch das feine Gewebe nach innen das einer Wohnung. Bezeichnend ist die Benennung des ganzen Gebäudes: מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד (Ex. 39, 32. 40, 2. vgl. Num. 3, 26.) d. i. Wohnung des Zelts der Zusammenkunft, die „Wohnung“ ist also unterschieden von dem „Zelt“, sie ist das Innere, dieses das Aeussere. Dass das Gewebe an den

Bohlen oben nach innen befestigt wurde, giebt der Text zwar nicht ausdrücklich an, weil es sich von selbst versteht, dass irgend eine Vorrichtung dazu getroffen wurde, wie ja auch von den so nöthigen Pflöcken und Seilen bei der Zeltdecke nichts gesagt ist. Knobel und Riggenbach haben ohne Grund dieses Schweigen des Textes sehr geltend gemacht für ihre Ansicht, dass die Zeugdecke nicht nach Innen heruntergehangen, und Kamphausen meint sogar, daran scheitere allein schon unsere Auffassung; er beruft sich auf Ex. 27, 19. 35, 18. 38, 20. 31., wo die dort erwähnten Pflöcke (יִתֵדֹת) auch auf die Zeugdecke sich beziehen könnten. Allein an allen diesen Stellen steht מִשְׁכָּן dem Vorhof gegenüber, in welchem Fall unter der Wohnung nicht die Zeugtapete, sondern immer die ganze Wohnung, das Gebäude im Unterschied von dem Hof gemeint ist.

b) Das ganze Gewebe war eine Fläche von 40 Ellen Länge und 28 Ellen Breite also von 1120 Quadrat-Ellen. Würde es nur den Plafond gebildet haben, so kommen davon auf ihn nur 300 Ellen, 820 Ellen dagegen würden mit ihren bunten eingewirkten Gebilden von der Zeltdecke zugedeckt und unsichtbar gemacht worden sein, da diese grösser war. Wozu aber nun die Gebilde und die Farben, wenn fast drei Viertheile von ihnen beständig zugedeckt waren? sie erscheinen dann als ganz überflüssig, und die kostbare, mühevolle und kunstreiche Arbeit als ganz umsonst (denn zu Schutz und Schirm konnte ja das Gewebe bei seiner Feinheit nicht dienen, dazu waren die andern 3 Decken bestimmt), drei Viertheile des ganzen Gewebes wären eine nutzlose Verschwendung gewesen. Wenn Knobel, wie Friederich, dagegen die Frage aufwirft: „Allein sollte der goldene Ueberzug der Bohlen ganz bedeckt werden und gar nichts von dem prächtigen Golde sichtbar gelassen werden?“ so hat er übersehen, dass das Gewebe nur 28 Ellen breit war, also, wenn es an der Innenseite der Wände herabhieng, immer noch 1 Elle des Goldüberzugs unbedeckt blieb, indem der Plafond 10 Ellen in Anspruch nahm, und von den übrigen 18 Ellen auf jede der 10 Ellen hohen 2 Seitenwände, nur 9 Ellen kamen. Aehnlich bemerkt Riggenbach: „Die Wand, die inwendig unbedeckt blieb, war ja an sich selbst nichts weniger als unedel; vielmehr strahlte sie herrlich von reinem Gold.“ Allein die Wände waren ja auch auf der Aussenseite mit Gold überzogen und doch von der Zelt- und Lederdecke überdeckt; es kann also nicht darauf angekommen sein, dass nur die Innenwände von lauter reinem Gold strahlten und unbedeckt bleiben sollten. Ganz

verfehlt ist ferner die Vermuthung, „es seien die Cherubimbilder nur auf den Theilen der Teppiche angebracht worden, welche die Decke [den Plafond] der Hütte bildeten und nur die Einfassung von Palmen (?) und Blumen haben sich über die Aussenwände hinunter erstreckt“, ebenso die Behauptung: „Die Cherubim blicken gleichsam als Zuschauer aus einer höheren Welt von der Decke herunter.“ Denn für's erste sagt der Text nichts davon, dass die Cherubimbilder nur am Plafond angebracht waren, sie befanden sich vielmehr auf der ganzen Decke (Ex. 26, 1. 36, 8), wie auf dem ganzen Vorhang des Allerheiligsten (Ex. 26, 31. 36, 35); sodann zeigt eben dieser Vorhang auch, dass die Cherubimbilder auf ihm nicht blos aus einer „höheren“ Welt herablicken sollten.

c) Dass die Stiftshütte den Salomonischen Tempel zum Muster und Vorbild diente und dieser wieder dem visionären Tempel Ezechiels zu Grunde liegt, ist unbestritten. Nun liess aber Salomo nach 1 Kön. 6, 29 „an allen Wänden um und um Cherubim und Palmen und aufgebrochene Blumen machen, innen [im Allerheiligsten] und aussen [im Heiligen]“; ebenso sagt Ezechiel (Kap. 41; 18—20) „an allen Wänden ringsum vom Boden an bis oberhalb der Thüre waren Cherubim und Palmen gemacht.“ Hiernach scheint es sogar, dass die Gebilde sich nur an den Wänden und gerade am Plafond nicht befanden; was sollten auch auf diesem Palmbäume? Nimmer aber würden bei beiden Tempeln die Cherubim als „an den Wänden“ befindlich so nachdrücklich hervorgehoben sein, wenn sie an den Wänden ihres Musters, der Stiftshütte, gefehlt und deren Wände nur einen kahlen, glatten Goldüberzug gehabt hätten. Wenn Friederich einwendet: „Auch der Salomonische Tempel war inwendig ganz mit Gold überzogen und nicht etwa mit einem Teppich bekleidet“, so hat er ganz das in der israelitischen Geschichte begründete Verhältniss der Stiftshütte, d. i. des trag- und zerlegbaren, aus beweglichen Stoffen gefertigten „Zeltes“ zum Tempel, dem feststehenden, mit Steinmauern umgebenen, unbeweglichen „Haus“ (2 Sam. 7, 6 fg.) übersehen. Hier traten an die Stelle des hölzernen, zusammengesetzten Gerüstes, über dem nach innen Teppiche d. i. Zeugtapeten hiengen, feststehende steinerne Mauern, die ganz mit Cedernholz übertäfelt waren, das einen Goldüberzug hatte; darauf wurden dann die Gebilde, die auf den Teppichen eingewoben oder eingestickt waren, eingeschnitten (1 Kön. 6, 29); im „Zelt“ war Alles beweglich, im „Haus“ Alles fest. (Vgl. meine Schrift: Der Salomonische

Tempel. S. 2. 112). Friederich, dem das hölzerne Gerüste ein Bild des menchlichen Knochenbaues und die Decke ein Bild des menschlichen Fleisches ist, muss freilich, weil das Fleisch den Knochenbau überdeckt, das Herabhangen der Decke nach innen möglichst zu beseitigen sich bemühen.

d) Dass die Zeugtapete an den Innenseiten des Gerüstes herabhieng, geht auch aus Philo's Beschreibung der Stiftshütte (de vita Mos. pag. 666 sq.) deutlich hervor. Während er hier der Zelt- und Lederdecke gar nicht gedenkt, verweilt er bei der bunten Zeugdecke um so mehr, und zeigt schon dadurch, dass letztere als die „Wohnung" ihm Hauptsache war. Nachdem er die Maasse der Bohlen des Gerüstes genau angegeben, fährt er fort: *παγκάλοις δὲ καὶ ποικίλοις ὑφάσμασι αὐτὴν* (sc. *τὴν σκηνὴν*) *περιέβαλεν, ὑακίνθῳ καὶ πορφύρᾳ καὶ κοκκίνῳ καὶ βύσσῳ καταχρώμενος εἰς τὴν ὑφὴν·* dann folgen die Maasse des Gewebes genau wie sie der bibl. Text angiebt; darauf beschreibt er, wie dasselbe mit dem Gerüste verbunden war: *δέκα* (sc. *πήχεων*) *μὲν κατὰ τὸν ὄροφον· τοσοῦτον γάρ ἐστι τῆς σκηνῆς τὸ εὖρος· οἱ δὲ λοιποὶ παρὰ τὰς πλευρὰς ἑκατέρωθεν ἐννέα πρὸς σκέπην ἀποτείνονται τῶν κιόνων, ὑπολειπομένου πήχεως ἀπὸ τοῦ ἐδάφους, ἵνα μὴ ἀνασύρηται πάγκαλον καὶ ἱεροπρεπὲς ὕφασμα· τῶν δὲ τεσσαράκοντα, οἱ συναριθμοῦνται ἐκ τοῦ τῶν δέκα αὐλαίων πλάτους, τριάκοντα μὲν ἀπολαμβάνει τὸ μῆκος· τοσοῦτον γάρ ἐστι καὶ τῆς σκηνῆς· ἐννέα δὲ ὀπισθόδομος· τὸν δὲ λοιπὸν τὸ κατὰ τὸ προπύλαιον, ἵνα δεσμὸς ᾖ τοῦ ὅλου περιβλήματος.* Kamen nach dieser Angabe von 28 Ellen der Breite des *ὕφασμα* 10 Ellen auf den Plafond und auf die Seiten je 9 Ellen, so kann dabei nicht an die Aussenseiten, sondern nur an die Innenseiten der Wände gedacht werden; denn die Bohlen waren 1 Elle dick (Philo nennt sie nicht Bretter, *σανίδες,* vielmehr *κίονες*); zu den 10 Ellen für den Plafond kämen, wenn das Gewebe auf der Aussenseite des Gerüstes herunterhieng, noch 2 weitere Ellen für die Dicke der Bohlen, und es blieben dann nicht, wie Philo so scharf hervorhebt, je neun, sondern nur je acht Ellen für jede der zwei Seiten übrig; er weiss also nicht anders, als dass das Gewebe nach innen hieng und so die „Wohnung" bildete. Damit stimmt auch Josephus (Antiq. 3, 6, 4) überein, wenn er sagt, mit dieser Decke seien „die Wände auf den Seiten und hinten" bedeckt worden, so „dass sie Eine Elle weit nicht auf den Boden reichte." Wie es möglich war, dass Friederich (a. a. O.) keck sagen konnte: „Philo und Josephus behaupten beide mit ganz

klaren und unzweideutigen Worten, dass die kostbare Decke äusserlich über dem Bohlengerüste der Wohnung herhieng“ erklärt sich nur daraus, dass er, wie die, die ihm nachreden, die Stellen beider Autoren gar nicht angesehen hat.

Die Verbindung der zweiten, ziegenhärenen Decke mit dem Gerüste und ihr Verhältniss zur ersten, inneren, wird, weil sie etwas länger und breiter als letztere ist, Ex. 26, 12. 13 noch ausdrücklich angegeben. Da man diese Stelle, die übrigens in dem Parallelbericht Ex. 36 ganz fehlt, als entscheidend und als „Hauptgrund“ für das Herabhängen des kostbaren Gewebes an den Aussenwänden betrachtet, so müssen wir etwas näher auf sie eingehen. Zunächst ist zu beachten, dass sie den Schluss der V. 7 beginnenden Beschreibung der Zeltdecke אֹהֶל bildet, also gar nicht zu dem Abschnitt über die innere Decke Ex. 26, 1—6 gehört und etwas über diese bestimmen will. Mit Recht bemerkt Knobel z. St., beide Verse enthalten: „Bestimmungen hinsichtlich des Ueberschusses, welchen diese längere und breitere Decke im Vergleich mit der ersten hat.“ Die Anfangsworte: וְסָרַח הָעֹדֵף בִּירִיעֹת הָאֹהֶל stehn absolut: was anbetrifft die etc. סָרַח, sagt derselbe Ausleger weiter, kommt „von סָרַח sich ausstrecken, ausdehnen (Am. 6, 4. 7), ausbreiten (Ez. 17, 6), verw. mit שָׁרַע Lev. 22, 23“, und עֹדֵף „ist das Uebriggebliebene (16, 23), das Uebrige von עָדַף darüber, überschüssig (16, 18), überzählig sein (Num. 3, 46. 48). Also: die Ausdehnung des Ueberschusses in den Zeltteppichen: die Hälfte des überzähligen Teppichs soll sich ausstrecken an der Hinterseite der Wohnung.“ Ganz ebenso auch Keil z. St.: „Die Ausbreitung des Ueberschüssigen an den Zeltteppichen betreffend soll die Hälfte des überschüssigen Teppichs sich ausbreiten über die Hinterseite der Wohnung.“ Während V. 12 von dem Ueberschuss der Länge der Zeltdecke redet, handelt dann V. 13 von dem Ueberschuss ihrer Breite und sagt: „Die Elle an Ueberschuss d. i. die überschüssige Elle an jeder der beiden Längenseiten soll an diesen Seiten sich ausdehnen, um die Wohnung d. i. das Brettgerüst zu bedecken“ (Knobel). Nach von Meyer übersetzen Friederich, Riggenbach u. A.: Das Ueberschüssige soll „überhängen“ und behaupten dann, die Zeltdecke habe so über der Zeugdecke gehangen, dass sie dieselbe ganz überdeckte, was sie nur gekonnt, wenn die Zeugdecke gleichfalls an der Aussenseite des Gerüstes und nicht nach innen herabhieng. Dies ist aber schon deshalb unrichtig, weil סרח nicht überhängen oder herabhängen, sondern sich ausstrecken,

ausdehnen heisst. Man beruft sich aber noch ganz besonders auf das לְכַסֹּתוֹ am Schluss von V. 13 und hält dies für den „wichtigsten Beweis dafür, dass der Miscan über die Aussenseiten herabfiel“ (Kamphausen). Allein unter מִשְׁכָּן ist nicht immer und überall nur die innere Zeugdecke zu verstehen; bereits oben ist nachgewiesen, dass das Wort oft auch von dem Ganzen des Baues steht (vgl. Kamphausen S. 102), und es lässt sich zuweilen kaum entscheiden, ob damit jene oder dieses gemeint ist. Da nun V. 12 u. 13 die Fortsetzung der mit V. 7 beginnenden Beschreibung der Zeltdecke ist, während die Beschreibung der Zeugdecke mit V. 6 abschliesst, da ferner diese beiden Verse gar nicht bezwecken, das Verhältniss der Zeltdecke zur Zeugdecke anzugeben, vielmehr es mit dem Verhältniss der Zeltdecke zum Gerüst zu thun haben, so ist man vollkommen berechtigt, ja sogar genöthigt, hier מִשְׁכָּן in seiner allgemeinen Bedeutung zu nehmen und nicht in der speciellen von der Zeugdecke. So steht das Wort auch schon V. 12, denn אֲחֹרֵי הַמִּשְׁכָּן bezeichnet offenbar den hintern Theil eines Gebäudes und nicht etwa die Rückseite eines feinen Gewebes. Ferner kommt das V. 13 gebrauchte סָמַךְ bedecken niemals von der Zeltdecke in ihrem Verhältniss zur Zeugdecke, sondern nur von den Lederdecken in ihrem Verhältniss zu der Zeltdecke vor (Ex. 26, 14. 36, 19. 39, 34); diese bedecken die Zeltdecke ebenso wie letztere das Gerüste. Das so sehr urgirte Schlusswort לְכַסֹּתוֹ ist also nicht der wichtigste, sondern gar kein Beweis gegen das Herabhangen der Zeugdecke an der Innenseite des Gerüstes, geschweige denn dass es alle die angeführten sachlichen und sprachlichen, so nöthigenden Gründe dafür über den Haufen werfen könnte. Es ist endlich Zeit, dass man sich über eine so klare Sache nicht länger mehr herumstreitet.*) Nicht so völlig klar ist's, in welcher Weise die Zeltdecke über das Gerüste ausgebreitet war. Sie bestand aus 11 Teppichen, deren jeder 30 Ellen

---

*) Der schwere Vorwurf Friederichs (Symb. d. St. H. S. 14. 15), ich hätte „eigensinniger Weise den einfachen und natürlichen Sinn dieser Stelle (Ex. 26, 12 fg.) nicht verstehen gewollt“ und „bewiesen, dass ich mir von dem ganzen Verhältniss der beiden Decken zu einander hinsichtlich ihrer Breite und Länge gar keine deutliche und richtige Vorstellung gemacht“, steht gerade ihm sehr übel an. Denn er führt für seine Meinung als „Hauptgrund“ eine falsche, von einem andern entlehnte Uebersetzung der Stelle an und fügt sodann noch 4 Gründe für sich bei. von welchen, wie Keil mit Recht bemerkt, „einer schwächer ist als der andere.“

lang, 2 Ellen länger war als die der Zeugdecke; über die Wohnung der Breite nach gelegt, kommen von diesen 30 Ellen 10 für den Raum oben und 2 für die beiden 1 Elle dicken Langwände, also 12 Ellen; die übrigen 18 Ellen kommen mit je 9 Ellen auf die beiden Seitenwände; die Teppiche hiengen demnach an der Aussenseite des Gerüstes ebenso weit herab, als die 28 Ellen langen Teppiche an der Innenseite desselben. Die 11 Teppiche zusammengefügt maassen, da jeder 4 Ellen breit war, mit einander 44 Ellen, die zur Bedeckung des Gerüstes der Länge nach dienten. Von diesen nimmt der Längenraum jedenfalls 30 Ellen ein, wozu noch 1 Elle kommt für die Dicke der Hinterwand; nimmt man dann an, dass ebenso viele Ellen der Decke an der Hinterwand herunterhiengen wie an den Seitenwänden, nämlich 9, so bleiben von ihrer ganzen Länge noch 4 Ellen übrig und diese sind die Breite gerade Eines Teppichs, nämlich des 11., welcher nach V. 9 vorne am Zelt zusammengelegt oder zusammengerollt war, so dass dies Konvolut über die Gränze des Gerüstes etwas hinausgieng und eine Art Frontispitz oder Stirnband bildete (s. oben S. 101). Bei solcher Lage der Zeltdecke reichen dann die weitern 5 Teppiche mit 20 Ellen bis an's Allerheiligste und die übrigen 5 Teppiche, welche die 2. Hälfte der ganzen Decke bilden, bedecken mit 10 Ellen den Plafond des Allerheiligsten mit 1 Elle die Dicke der Hinterwand und mit 9 Ellen (im Ganzen 20 Ellen) die Aussenseite der Hinterwand. Auf diese Weise stimmt alles gut zusammen, und namentlich kommt dann auch die Theilung der ganzen Decke in 2 Hälften ebenso, wie die der Zeugdecke, über den Scheidevorhang zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten zu stehen, was anzunehmen durchaus nothwendig ist, weil sich gar kein anderer Grund dieser Theilung und Verbindung durch Heftel und Schleifen denken lässt, als der, den sie bei der Zeugdecke hat, nämlich die Bezeichnung des Getheiltseins der Wohnung in 2 Abtheilungen. Nur die Worte V. 12: „Die Hälfte des Teppichs des Ueberschusses soll sich ausdehnen עַל אֲחֹרֵי הַמִּשְׁכָּן“, sind damit schwer in Einklang zu bringen, sie stimmen aber auch nicht mit V. 9 überein. Dort wird gesagt, der sechste, also der überschüssige Teppich solle zusammengelegt werden אֶל־מוּל פְּנֵי הָאֹהֶל d. i. vorne am Zelt, und hier steht, dieser Teppich solle mit einer Hälfte sich über die Hinterwand der Wohnung ausdehnen. Es kann nur eines von beiden der Fall gewesen sein. Nimmt man das letztere an, so wird die ganze Lage der Decke so verschoben, dass jedenfalls die Verbindung

ihrer beiden Hälften nicht mehr über die Scheidung des Heiligen vom Allerheiligsten kommt und also auch diese nicht bezeichnen kann, was doch ihr alleiniger Zweck ist. Ich ziehe daher das erstere vor und kann nur wünschen, dass es dem Scharfsinn der Ausleger gelingen möchte, das unklare Verhältniss von V. 12 zu V. 9 aufzuhellen. Am wenigsten würde damit geholfen, dass man unter dem מִשְׁכָּן V. 12 u. 13 die Zeugdecke versteht und diese an der Aussenseite des Gerüstes herunterhangen lässt.

D) Die Vorhänge der Wohnung. Ex. 26, 31—37 (36, 35—38) werden beide nacheinander beschrieben. Der eine schied das Allerheiligste vom Heiligen und heisst פָּרֹכֶת von פָּרַךְ abhalten, absperren, trennen, der andere befand sich am Eingang und heisst: מָסָךְ, weil er das Heilige zudeckte, verhüllte. Beide Vorhänge maassen 10 Ellen im Quadrat und waren von feinem Zeug, Byssus mit denselben farbigen Stoffen, wie die innere Zeugdecke, jedoch dadurch verschieden, dass der vor dem Allerheiligsten ein Werk des חֹשֵׁב, der vor dem Heiligen ein Werk des רֹקֵם war (auf beide Worte kommen wir unten Kap. 3 zurück), und jener Cherubimgebilde zeigte, die auf diesem fehlten. Beide Vorhänge hiengen an hölzernen mit Gold überzogenen Säulen, עַמּוּדִים, *στῦλοι*; der vor dem Allerheiligsen, an 4, der vor dem Heiligen an 5 Säulen, erstere hatten silberne, letztere eherne אֲדָנִים, wie die Bohlen des Gerüstes (s. oben S. 106). Offenbar waren diese Säulen nicht rund, sondern viereckigt, denn an der ganzen Stiftshütte ist nichts rund, Philo und Josephus nennen sie *κίονες* wie die viereckten Bohlen des Gerüstes, Pfeiler; im hohen Alterthum schon gab es viereckte Säulen (Stieglitz, Geschichte der Baukunst S. 175. 196. Ritter, Erdkunde von Afrika. S. 623 fg. 626. 632. 634). Vermuthlich standen die beiden äussersten zum bessern Abschluss an der Wand rechts und links. Gewiss aber hiengen beide Vorhänge nicht hinter den Säulen, wie Ewald meint und Friederich wahrscheinlich findet, sondern vor ihnen, denn nicht sie, sondern der Vorhang schied (בָּדַל V. 33) das Allerheiligste vom Heiligen, und die 5 des Vorhangs, der das Heilige verhüllte, müssen noch im Heiligen selbst nicht vor der Oeffnung gestanden sein. Irrig ist die Angabe des Josephus, der vordere Vorhang habe von oben nur bis zur Hälfte des Eingangs gereicht, denn V. 36 sagt einfach: „und mache eine Verhüllung für die Oeffnung des Zelts.“ Der Text erwähnt V. 32 bei den Säulen auch noch goldene וָוִים d. i. krumme, oben gebogene Haken (in der Gestalt

des ו), an die die Vorhänge gehängt wurden. Ausserdem werden Ex. 36, 38 noch erwähnt goldene חֻשְׁקִים, von חָשַׁק verbinden, anknüpfen und zusammenhalten, daher חִשֻּׁק 1 Kön. 7, 33 die Speiche, welche die Nabe des Rades mit dem Kreise verbindet; es sind also wie beim Vorhof (Ex. 27, 11) Stangen, welche zur Verbindung der Säulen mit einander dienten und oben an deren Kapitälen angebracht waren. Ewald versteht darunter „die dickeren Ringe, welche den Kranz des Knaufes bildeten“ und denselben „verzierten“; dies kann aber nicht richtig sein, weil dabei die Bedeutung des Stammwortes חָשַׁק ganz verloren geht; die Verbindung der Säulen war keine Zierde, sondern eine mehr oder weniger nöthige Vorrichtung, da diese Säulen kein Architrav über sich hatten. Aus 36, 38: „Und er überzog ihre Kapitäle und ihre Verbindungsstangen mit Gold“, schliessen Knobel und Keil, dass die 5 Säulen des vorderen Vorhanges nicht wie die des Vorhangs vor dem Allerheiligsten ganz, sondern nur an ihren Kapitälen vergoldet gewesen seien, wie die Säulen des Vorhofs auch nur an ihren Kapitälen versilbert gewesen. Allein dieser vordere Vorhang gehörte mit seinen Säulen jedenfalls ganz zu der Wohnung und nicht zum Vorhof, in der Wohnung aber war nichts von blossem Holz, sondern alles von Gold oder mit Gold überzogen; war dies selbst bei den Bohlen nach aussen wie nach innen der Fall, so noch vielmehr bei den Vorhangsäulen, zumal da der Vorhang vor, nicht hinter ihnen hieng. Da der erste Bericht Ex. 26, 37 ganz allgemein sagt: „und überziehe sie [die Säulen] mit Gold“ und von den Kapitälen wie von den Verbindungsstangen schweigt, der zweite Bericht Ex. 36, 38 aber die Kapitäle nur in unmittelbarer Verbindung mit den Stangen erwähnt, so will diese letztere Stelle auch nichts über die Säulen im Ganzen sagen, sondern lässt uns nur „die Art, wie die Vorhänge aufgehängt wurden, erkennen.“ Ueber goldene Kloben nämlich, die in die Kapitelle geschlagen waren, wurden vergoldete Umhangsstangen gelegt“ (Riggenbach), oder besser: die hölzernen aber vergoldeten Verbindungsstangen wurden mit goldenen Haken oben an den vergoldeten Kapitälen so befestigt, dass jede Bewegung der Säulen verhütet ward. Vielleicht waren die וָוִים so angebracht, dass sie auch zum Einhängen des Vorhangs dienen konnten. Die Behauptung Jarchi's z. St.: iis (columnis) infixi erant unci .... ad collocandum super illas perticam, nam caput veli in illa (pertica) convolutum erat, kann nicht richtig sein, denn wäre der Vorhang aufgerollt und zusammen ge-

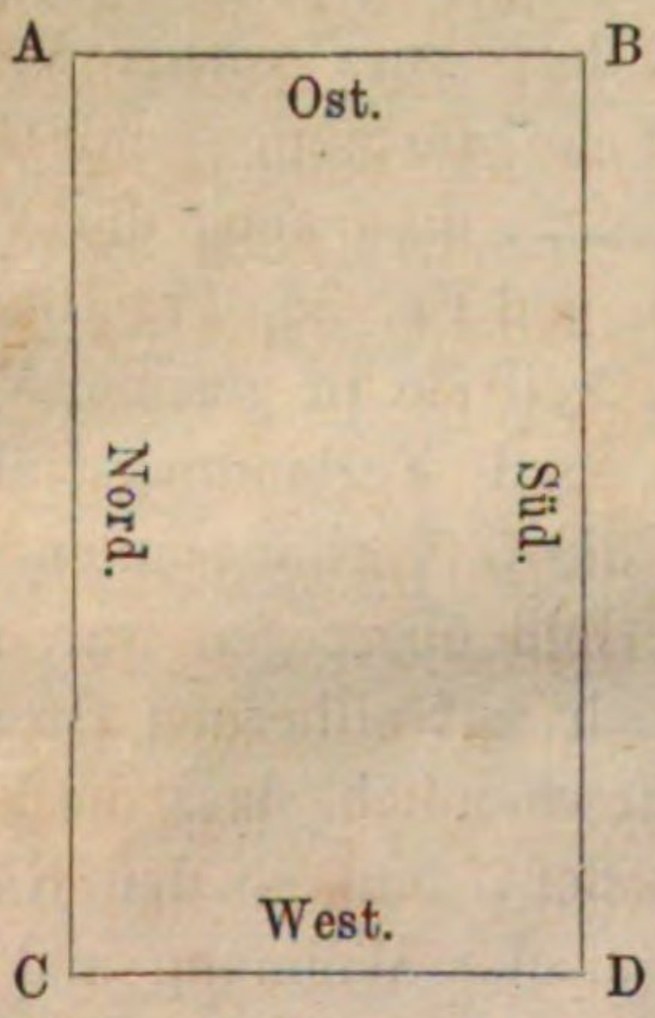
wickelt worden, so hätte der Hohepriester mit dem Rauchfass in der Hand am Versöhnungstage nicht ohne fremde Hülfe in's Allerheiligste eintreten können, nach Lev. 16, 17 aber durfte bei seinem Eintreten Niemand sonst sich in der Stiftshütte befinden; auch deutet der Text ein solches Aufziehen des Vorhangs nirgends an.

II. **Der Vorhof** Ex. 27, 9—19 (38, 9—20). Die Maasse des Raumes, den der Vorhof einnahm, werden kurz und bestimmt V. 18 so angegeben: „die Länge des Vorhofs (soll betragen) hundert Ellen, die Breite fünfzig Ellen, die Höhe fünf Ellen.“ An dieser allgemeinen Bestimmung muss streng festgehalten werden. Der ganze Raum war von Umhängen, die an Säulen befestigt waren, begrenzt. Diese Umhänge, קְלָעִים, nach Fürst s. v. von קָלַע flechten, weben, waren ein Gewebe von gezwirntem Byssus (s. darüber unten Kap. 3, §. 1) und maassen, wie noch ausdrücklich V. 9. 11. 12 angegeben wird, auf der Nord- und Südseite 100 Ellen, auf der Westseite 50 Ellen, was mit den Maassen des Vorhofs überhaupt V. 18 genau zusammentrifft und zeigt, dass diese Umhänge und nicht die Säulen die eigentliche Grenze bildeten, folglich auch nicht hinter, sondern vor den Säulen hiengen, wie es daher auch bei den Vorhängen der Wohnung der Fall gewesen sein muss (s. oben). Auf der Vorder- oder Ostseite reichten die Umhänge nur 15 Ellen weit rechts und links, die übrigen 20 Ellen in der Mitte, die für den Eingang in den Vorhof bestimmt waren, nahm ein Vorhang ein, der von ganz gleicher Beschaffenheit wie der vor dem Heiligen der Wohnung war. Die Säulen, an denen die Umhänge herunterhiengen, waren von Holz und heissen, wie die Bohlen und die Vorhangsäulen der Wohnung, עַמּוּדִים, waren also nicht blos „runde Holzpfähle“ (Ewald), sondern, wie jene, viereckte Pfeiler. Da V. 18 die Höhe des ganzen Vorhofs auf 5 Ellen angiebt, so gilt dies wie für die Breite der Umhänge so auch für die Höhe der Säulen, die also nicht über die Umhänge mit ihren Köpfen emporragten, wie es die Zeichnungen bei Witsius, Lund, Friederich u. A. darstellen. Sie hatten gleich den Bohlen und Säulen der Wohnung אֲדָנִים (s. oben S. 106), aber nicht von Silber, sondern von Erz; hätten dieselben die Form von Platten gehabt, so wäre, da jede dick und schwer war, ein offener Zwischenraum zwischen dem Boden und den Umhängen an den Säulen entstanden, was zu dem Zweck der Umhänge, die Grenzwand zu bilden und den Vorhofraum nach Aussen völlig ein- und abzuschliessen, überhaupt zu V. 18 nicht stimmt (vgl. Joseph. Antiq. 3, 6, 2). An ihren Köpfen,

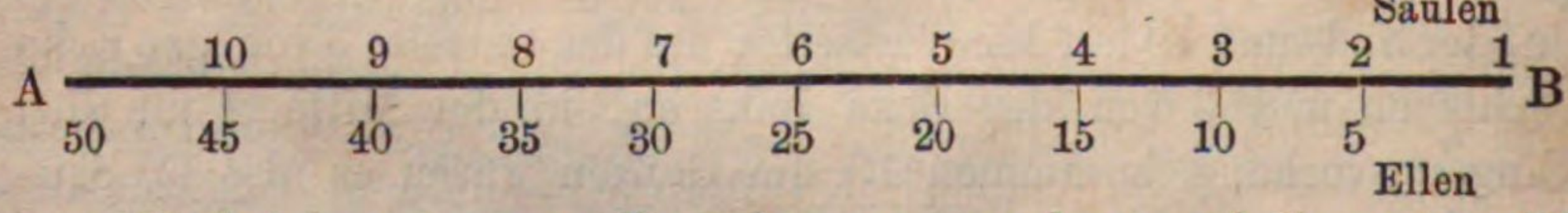
רָאשִׁים, waren die Säulen, wie bei den Vorhangsäulen der Wohnung, durch Stangen von Silber (V. 10) oder von Holz mit Silber überzogen (Ex. 38, 18) mit einander verbunden (חֻשְׁקִים), zu gleichem Zweck wie dort; auch waren sie mit den Umhängen wie das Zelt (אֹהֶל) durch Pflöcke und Stricke, die ja zu jedem Zelt überhaupt gehören (Jes. 54, 2. Jer. 19, 20), an dem Boden befestigt. Alle Pflöcke, die des Vorhofs wie die des Zelts waren von Erz (Ex. 27, 19. 35, 18. 20. 38, 31. 39, 40. Num. 3, 37. 4, 3). Gewöhnlich wird auf Grund von Ex. 38, 17. 19. 28 angenommen, dass nur die רָאשִׁים d. i. Kapitäle der Säulen mit Silber überzogen gewesen seien. Erwägt man aber, dass wie hier gesagt ist: „er überzog ihre Kapitäle mit Silber“, Ex. 36, 38 es ebenso von den 5 Säulen des Vorhangs am Eingang der Wohnung heisst: „er überzog ihre Kapitäle und ihre Verbindungsstangen mit Silber“, während doch kurz vorher V. 36 und Ex. 26, 37 geboten ist: „und du sollst sie (die Säulen) mit Gold überziehen“, so wird man geneigt anzunehmen, dass auch die Vorhofsäulen ganz mit Silber überzogen waren, und Ex. 38, 17. 19 nur die Kapitäle ausdrücklich genannt werden, weil sie in genauer Verbindung mit den dort erwähnten Haken und Verbindungsstäben stehen. Wie es unwahrscheinlich ist, dass die 5 Vorhangsäulen der Wohnung, in der sonst alles Holzwerk mit Gold überzogen war, nur von blossem Holz sollten gewesen und doch auf silbernen Grundlagen gestanden sein, so ist es auch unwahrscheinlich, dass die Vorhofsäulen, die auf ehernen Grundlagen standen, nur an den Kapitälen mit Metall überzogen waren, zumal in der Wohnung und im Vorhof nichts von unüberzogenem Holz zu sehen ist. Willkürlich ist die Angabe des Josephus, die Vorhofsäulen seien von Erz gewesen, die des Eingangvorhangs von Silber; Philo giebt an: *τὰ μὲν ἐντὸς κέδρος, τὰ δὲ ἐκ τῆς ἐπιφανείας ἄργυρος.*

Die Gesammtzahl der Säulen ist nicht ausdrücklich angegeben. Nach Ex. 27, 10. 11. 12 standen ihrer 20 auf der Nord-, 20 auf der Süd- und 10 auf der Westseite; auf der Ostseite 3 von der Ecke rechts an und 3 von der Ecke links an, in der Mitte 4 für den Eingangsvorhang, zusammen 10. Im Ganzen waren es also 60 Säulen, die (vom Mittelpunkt ihrer Dicke oder Breite an gerechnet) je 5 Ellen von einander entfernt standen, wie dies auch das Umfangmaas des ganzen Vorhofs zu 300 Ellen mit sich bringt. Da jedoch nach Winkelmann (Werke I, S. 291. 332. 429) die Alten die Ecksäulen an heiligen Gebäuden doppelt zu zählen pflegten, weil sie zu

2 Seiten gehörten, und ausserdem Philo (de vit. Mos. p. 667 sqq.) angiebt: *εἰς τὸ μῆκος τεσσαράκοντα, πρὸς δὲ τὸ εὖρος ὄκτω, καθ' ἑκάτερα μέρη τοὺς ἡμίσεις*, so habe ich früher, wie später auch Knobel zu Ex. 27, 12, im Ganzen nur 56 Säulen angenommen. Die Unrichtigkeit dieser Zählung aber hat Friederich (a. a. O. S. 16 fg.) mit guten Gründen nachgewiesen, und Philo selbst beginnt die angeführte Stelle mit den Worten: *σύμπαντας ἑξήκοντα*. Wie nun diese 60 Säulen auf die 300 Ellen der Vorhof-Grenze zu vertheilen und abzuzählen sind, haben besonders Kamphausen, Fries und Riggenbach nachzuweisen sich bemüht; die Zeichnung, die letzterer Taf. I, Fig. 1 beifügt, scheint mir das Richtige anzugeben. Das folgende Viereck mag zur Verdeutlichung der Sache dienen:



Auf der 100 Ellen langen Nordseite A C stehen die 20 je 5 Ellen von einander entfernten Säulen so, dass die erste sich auf der Ecke A, die letzte 5 Ellen vor der Ecke C sich befindet; auf der 50 Ellen langen Westseite C D ist dann von ihren 10 Säulen die auf der Ecke C die erste, und 5 Ellen vor der Ecke D die letzte; auf der 100 Ellen langen Südseite D B mit ihren 20 Säulen ist die an der Ecke D die erste, und 5 Ellen vor der Ecke B die letzte; auf der 50 Ellen langen Ostseite B A mit ihren 10 Säulen steht die erste an der Ecke B und die letzte 5 Ellen von der an der Ecke A befindlichen. Bei dieser Zählung haben wir im Ganzen 60 Säulen, deren jede 5 Ellen von der andern entfernt ist. Die im Text V. 14—16 besonders angegebene Vertheilung der 10 Säulen auf der Ostseite A B war folgende:



Hierbei kommen von B rechts an gerechnet auf die ersten 15 Ellen die 3 Säulen 1. 2. 3. für den Umhang, und ebenso von A links an gerechnet auf die 15 Ellen 50—35 die 3 Säulen 10. 9. 8; die 20 Ellen von der 15. an bis zur 35. bleiben für den Vorhang des Eingangs mit den 4 Säulen 4. 5. 6. 7. Der Vorhang schliesst

sich wohl an die Umhangssäulen 3 und 8 an, hat aber selbst nur 4 Säulen und diese gehören zum Eingang. Die Stangen, welche die Säulen alle mit einander verbanden, machten den Anschluss des Vorhangs an die Säulen 3 und 8 leicht möglich. Diese Zählung, mag man sie nun von B oder A aus beginnen, stimmt mit den einfachen Angaben des Textes vollkommen überein. Bei ihr fällt nicht nur die Doppelzählung der Ecksäulen als unnöthig weg, sondern auch die schon bei Lund sich findende und von Knobel wieder aufgenommene Ansicht, nach welcher auf der Ostseite „die beiden äussersten Säulen des Eingangs jede mit der nächsten des חָצֵר hart zusammenstanden, um mit ihr eine Art Pfoste zu bilden.“ Von einer solchen Einrichtung und Stellung sagt der Text keine Sylbe, vielmehr standen alle 60 Säulen jede von der andern 5 Ellen entfernt. Ebenso fällt auch die Meinung Kamphausens weg, dass „die 20 Säulen auf der Langseite nur 19 Zwischenräume bilden“, woraus Schwierigkeiten entstehen, die er nur für gelöst hält, „sobald wir den Langseiten anstatt je 20 Säulen 21, dagegen der Ost- und Westseite anstatt je 12 nur je 11 geben, die Ecksäulen hierbei doppelt gerechnet.“ Der Text hebt die Zahlen 20 und 10 so bestimmt und scharf hervor, dass man bei der Zählung der gesammten Säulen auch keine andern Zahlen geltend machen darf.

Welche Stellung innerhalb des Vorhofs die Wohnung einnahm, ist nicht ausdrücklich im Text angegeben. Josephus sagt etwas unbestimmt: *κατὰ μέσον*, genauer nach Philo auf der Nord-, West- und Südseite 20 Ellen und auf der Ostseite 50 Ellen von der Vorhofgrenze entfernt, was ganz angemessen erscheint, da vor der Wohnung der Brandopferaltar und das Wasserbecken standen und das Volk sich versammelte; unnöthig ist's, diesen Raum mit Bonfrer auf 60 Ellen auszudehnen und den hinter der Wohnung auf 10 Ellen zu beschränken.

III. **Die Geräthe.** Keine der verschiedenen Abtheilungen des Gebäudes war ein leerer Raum, jede vielmehr hatte ihre bestimmten ausschliesslichen Geräthe. Diese waren keine untergeordnete Nebensachen, sondern integrirende Bestandtheile und sind als das Centrum jeder Abtheilung anzusehen, wie schon daraus erhellt, dass ihre Anordnung und Beschreibung der des Baues selbst vorausgeht (Ex. 25, 10 fg. 27, 1 fg.). Das Genauere über die Beschaffenheit dieser Geräthe wird unten folgen (Kap. 5. 6 u. 7); hier mögen sie vor der Hand nur namhaft und ihre Vertheilung und Stellung

angegeben werden. Im Allgemeinen unterscheiden sich die in der Wohnung befindlichen von denen des Vorhofs dadurch, dass erstere von Gold oder mit Gold überzogen, letztere von Erz oder mit Erz überzogen sind. Für das Allerheiligste ist allein die Zeugniss- oder Bundes-Lade bestimmt, die mit der auf sie gestellten Kapporeth (Luther, Gnadenstuhl) Ein Geräthe bildet; ohne Zweifel stand dasselbe in der Mitte dieser Abtheilung. Das Heilige hat dreierlei Geräthe, den Tisch mit 12 Broden, den Leuchter mit den 7 Lampen und den Räucheraltar; sie standen vor dem Vorhang des Allerheiligsten (Ex. 40, 23), also nicht in der Mitte des langen Raums, wie Jarchi angiebt: ab introitu versus occidentem decem ulnis. Der Tisch hatte seine Stellung gegen die Nordseite, rechts, der Leuchter gegen die Südseite links, der Räucheraltar zwischen beiden (Ex. 40, 22—26), und zwar so, dass er, wenn schon der Vorhang dazwischen war, doch gerade vor der Bundeslade mit der Kapporeth stand (Ex. 30, 6). Man hat sich die 3 Geräthe nicht in gleicher Front neben einanderstehend zu denken, wie es noch Friederich auf Taf. V annimmt; der Räucheraltar, der nicht nur Ex. 30, 6 und 40, 2, sondern auch 1 Kön. 6, 22 in eine besondere Beziehung zur Kapporeth gesetzt wird, war offenbar dem Vorhang etwas näher gerückt als der Tisch und der Leuchter. Die Rabbinen, denen Lund u. A. folgen, stellen ihn umgekehrt vor dieselben, etwas weiter nach vorn; so Jarchi, Kimchi und Abarbanel, der als Grund dafür angiebt, er sei das heiligere Geräthe; allein gerade deshalb ist anzunehmen, dass er dem Vorhang näher stand, denn überhaupt: je näher dem Allerheiligsten, desto heiliger. Dem Vorhof kommen zwei Geräthe zu: der Opferaltar und das Wasserbecken. Die Stellung beider giebt Ex. 40, 6fg. mit den Worten an: „den Opferaltar setze vor den Eingang der Wohnung des Zusammenkunftzelts, und das Becken setze zwischen das Zusammenkunftzelt und den Altar.“ Letzterer kann also nicht unmittelbar vor dem Eingang gestanden sein, vermuthlich nahm er die Mitte zwischen der Wohnung und dem Vorhofsvorhang ein. Das Becken stand nicht, wie noch Friederich, Neumann und Riggenbach auf ihren Zeichnungen es angeben, unmittelbar hinter dem Altar, sondern etwas zur Seite südlich. Dies ist schon aus 1 Kön. 7, 39 zu schliessen. Obgleich Salomo gerade dieses Geräthe vergrösserte und es viel kunstreicher herstellen liess, gab er ihm doch die Stellung zur Seite; er würde dies aber sicher nicht gethan haben, wenn

nicht das Muster der Stiftshütte es so verlangt hätte. Die jüdische Tradition bestätigt diese Stellung; der Talmud (Middath 3, 6) sagt: Labrum erat inter porticum et altare, protrahebatur versus meridiem, und Jarchi zu Ex. 30, 18: quo significatur, altare, non lavacrum, debuisse esse ante tabernaculum; sed lavacrum ad latus australe non nihil semotum erat. Der Opferaltar war das Centrum des Vorhofs und stand in gleicher Linie von Osten nach Westen mit dem Räucheraltar im Heiligen und mit der Kapporeth der Bundeslade im Allerheiligsten. Dadurch traten diese 3 Geräthe in eine gewisse Beziehung zu einander. Das Becken dagegen, dessen Wasser nur zur Reinigung der Priester vor ihren Dienstverrichtungen diente, im Verhältniss zum Altar also mehr ein Nebengeräthe war, hatte darum auch keine centrale Stellung, sondern stand etwas zur Seite.

Bevor wir die vorstehende Beschreibung der Mos. Cultusstätte abschliessen, ist noch der gegen die geschichtliche Wirklichkeit des Gebäudes überhaupt von Seiten der neueren Kritik erhobenen Einsprache zu gedenken. Man beruft sich zunächst auf die Masse Goldes und Silbers, so wie der andern kostbaren Stoffe, deren Vorhandensein bei einem armen in der Wüste umherziehenden Hirtenvolke nicht angenommen werden könne, sodann auf die Künstlichkeit des Gebäudes, die eine Kunstfertigkeit voraussetze, wie sie ein nur Viehzucht treibendes Volk nicht besitze, ferner auf die Kürze der Ex. 40, 2. 17 angegebenen Zeit, in welcher der so komplicirte und schwierige Bau mit all seinen Geräthen fertig geworden sein soll, und endlich auf die Schwierigkeiten, welche mit dem Weiterbringen eines so bedeutenden Baumaterials bei dem Mangel an gehörigen Transportmitteln und guten Wegen in der Wüste verbunden seien. Aus diesen Gründen hat man die ganze biblische Beschreibung für eine Fiction erklärt, bei der ein sehr später Verfasser sich den Salomonischen Tempel zum Vorbild genommen habe. Von dieser früher von de Wette, Gramberg, von Bohlen u. A. aufgestellten Ansicht ist man zwar jetzt mehr und mehr zurückgekommen, glaubt aber durch die dafür geltend gemachten Gründe doch zu einer andern Vermuthung genöthigt zu sein. „Man wird, sagt Winer (Real-W. Bd. II, S. 534), wohl anzunehmen geneigt sein müssen, dass die Sage von jenem Zelttempel in's Wunderbare ausgeschmückt worden und aus einem schlichten, tragbaren Heiligthum ein (zwar nicht den Di-

mensionen nach, wohl aber hinsichtlich der kunstreichen Arbeit) ideales Prachtgebäude in der Tradition entstanden ist"; ingleichen äussert Knobel (zu Ex. 25. S. 255): „dass die mosaische Stiftshütte mit ihrem Zubehör ursprünglich viel einfacher gewesen und erst in der Folge, wo Israel sich in besserer Lage befand und mehr für sein Hauptheiligthum thun konnte, kostbarer und prächtiger gestaltet worden sein mag." Dagegen kommt zunächst in Betracht, dass die bibl. Beschreibung der Stiftshütte, wie von der Kritik allgemein anerkannt ist, einen Bestandtheil der „Ur- oder Grundschrift" des Pentateuchs, der Elohim-Urkunde, bildet, die nach Knobel (Anhang zum Comm. über das 4. und 5. Buch des Pent. S. 522) „einer sehr frühen Zeit" angehört und für die man „keine Gründe hat, den Verfasser unter diese Zeit herunterzurücken und der des David oder der des Salomo zuzuweisen." (S. oben S. 2). Aber auch nicht einmal in die Zeit Josuas und der Richter kann die Abfassung dieser Grund- und Urschrift gesetzt werden, da diese Zeit gerade am wenigsten dazu angethan war, ein ideales Phantasiegebäude zu schaffen oder das angeblich schlichte und einfache Zelt in einen kostbaren, kunstreichen Prachtbau umzugestalten. Am allerwenigsten kann der Salomonische Tempel das Vorbild gewesen sein, nach welchem die Beschreibung der Stiftshütte gedichtet wurde, er ist vielmehr, wie schon aus 2 Sam. 7, 5 ff. hervorgeht, das Nachbild derselben; man macht auch nicht aus dem Grossartigen und Kostbaren das Einfache und Geringere, sondern umgekehrt aus diesem jenes. Der Plan des Tempels ist ganz derselbe wie der der Stiftshütte, nur in verdoppeltem Maasstab und mit veränderten Stoffen so ansgeführt, wie es das Verhältniss des feststehenden „Hauses" zum wandernden, zerlegbaren „Zelt" d. i. die Zeit der „Ruhe" zur Zeit der „Unruhe" mit sich brachte (Vgl. meine Schrift: Der Salomonische Tempel S. 2. 51. 91. 104). Betrachten wir übrigens den biblischen Bericht an und für sich, so trägt er so wenig das Gepräge eines Gedichtes oder einer dichterischen Ausschmückung, dass man ihm noch eher Pedanterie und Kleinigkeitsgeist als Phantasie und ideale Ausmalung vorwerfen könnte. Mit Recht sagt Kamphausen a. a. O. 1859. S. 113: „Der im Ganzen so klare und bis in's Einzelnste gehende Bericht kann unmöglich auf freier Dichtung, kann nur auf Anschauung eines wirklich vorhandenen Heiligthums beruhen", und treffend bemerkt Riggenbach (a. a O. S. 39): „In der That, wenn es eine Zeit lang Mode war, von der Schilderung

der Stiftshütte ziemlich geringschätzig als von einer unhistorischen Dichtung zu reden, durch welche das Zelt, das in Wahrheit viel geringer gewesen, in's Schöne gemalt worden sei; so darf ich jetzt mit Zuversicht sagen: so dichtet man nicht; so zu phantasieren ist nicht die Art der verschönernden Sage. Eine Schilderung, die so trocken und unerquicklich, so weitschweifig und doch so mangelhaft zu sein scheint jedem Leser, der es nur obenhin ansieht, eine Schilderung, die nichtsdestoweniger, wenn man sich mit Rechnen und Messen hineingearbeitet, ein so überraschendes Resultat ergiebt, eine Schilderung, darin die kleinsten scheinbar verlorenen Züge zusammenstimmen, darin sich die zerstreuten Einzelangaben zur schönsten Harmonie vereinigen; wahrlich von einer solchen Schilderung dürfen, ja müssen wir sagen: so dichtet die Sage nimmermehr. Das ist so durch und durch realisirbar, dass es nicht anders als historisch, dass es nur die Beschreibung eines wirklichen Gebäudes sein kann." Ebenso sagt Philippson (Israelitische Bibel zu Ex. 25): „Wo finden wir in der ganzen Beschreibung etwas Poetisches? Nichts kann trockener, einfacher, mit Vermeidung alles Uebermässigen begränzender, mit prosaischerer, ängstlicherer Genauigkeit erzählt und aufgezählt werden." Was endlich die Berufung der Kritik auf die Kostbarkeit der Baustoffe, die Künstlichkeit der Arbeit und die Kürze der Bauausführung betrifft, so hat selbst Knobel (a. a. O. S. 254) gezeigt, wie grundlos dieselbe ist; auf das Nähere hierüber werden wir unten Kap. 3 bei der Erörterung des Einzelnen zurückkommen.

---

§. 2.

Bedeutung der Cultus-Stätte.

Wie die biblische Beschreibung der Mosaischen Cultusstätte durch ihre genauen, sorgfältigen und bis in's Einzelnste gehenden, zusammenstimmenden Angaben sich als geschichtliche Wahrheit erweist, so geht aus ihr auch schon die Bedeutsamkeit des Gebäudes im Allgemeinen hervor. Hätte es sich nur darum gehandelt eine Stätte herzustellen, um bei und in ihr die gewöhnlichen religiösen Handlungen vornehmen zu können, so bedurfte es am wenig-

sten einer so ausführlichen, fast minutiösen und ängstlichen Beschreibung, einige Sätze schon würden dazu hingereicht haben. Was soll doch in einem religiösen Gesetzbuche, das über so manche wichtige historische oder dogmatische Dinge keinen oder nur spärlichen Aufschluss giebt, ein ganzer, mehrere Kapitel sich hinziehender Abschnitt, der sich in ausführlichster Weise mit lauter Aeusserlichkeiten beschäftigt, ja sogar mit allen seinen Details sich wiederholt, wenn es dabei nur auf eben diese Aeusserlichkeiten abgesehen wäre? Welch Gewicht und welcher Werth darauf gelegt wird, dass Alles bei dem Bau gerade so, wie es angeordnet worden, eingerichtet und beschaffen sei, zeigt insbesondere noch der Bericht über die Ausführung, wo sogar bei den einzelnen Punkten immer ausdrücklich beigefügt ist: „wie ihm (Mose) Jehova geboten hatte“ (Ex. 35, 29. 36, 1. 5. 38, 22. 39, 1. 5. 7. 21. 26. 29. 31. 32. 42. 43. 40, 16 bis 22). Nicht mit Unrecht sagt Witsius (Miscell. sacr. 2, 1. p. 394): Unum solum alterumve caput impendit Moses describendae structurae mundi aspectabilis: sextuplo plura explicandae structurae tabernaculi, ut moneamur, non minus, saltem ad hanc, quam ad illam attendendum esse (vgl. Menken Homil. über Hebr. 9 u. 10. S. 6). Mit der Hypothese, erst in der Tradition sei aus dem ursprünglich schlichten, einfachen Zelt ein Prachtgebäude entstanden, reicht man hier nicht aus, denn ausser dem Gold, Silber und andern kostbaren Stoffen und kunstreichen Arbeiten erwähnt die Beschreibung sonst noch so Vieles, was mit Prunk und Pracht gar nichts zu thun hat und weder zur poetischen Ausschmückung gehört noch in äusserer Nothwendigkeit oder Zweckmässigkeit begründet ist. Dahin gehören z. B. die so genau bestimmten Zahlen und Maassverhaltnisse, die nicht blos von den Dimensionen des Ganzen, sondern auch von den einzelnen Bestandtheilen, den Bohlen des Gerüstes, den Teppichen der Decken, den Säulen der Vorhänge und Umhänge bis auf die Haken und Schleifen, welche die zwei Hälften der Decken zusammenhalten, angegeben sind, ferner die genau bestimmte Verwendung der verschiedenen Metalle, der Farben und Gebilde. Hier tritt überall die Absichtlichkeit der Angaben so unverkennbar zu Tage, dass man geradezu genöthigt wird, sie als bedeutsam aufzufassen. Jedenfalls wäre es zum mindesten inkonsequent, anzunehmen, der Cultus sei eine das ganze religiöse Leben „gleichsam umschlingende Kette symbolischer Handlungen“ wie Winer (R.W.B I, S. 441) zugesteht, der

Stätte selbst aber, zu der alle diese Handlungen in genauester Beziehung stehen, den symbolischen Character abzusprechen.

Was sich schon aus der ganzen Art und Weise der Beschreibung des Baues ergiebt, das setzt aber auch eine ausdrückliche Angabe der Urkunde noch völlig ausser Zweifel. Der Befehl Jehova's zur Erbauung der Stiftshütte ergeht an Mose mit den Worten, sie zu machen „ganz so wie ich das Vorbild (תַּבְנִית) dich auf dem Berge habe sehen lassen (מַרְאֶה).“ Ex. 25, 9. 40. Das Wort מַרְאֶה ist der gewöhnliche Ausdruck für Vision (vgl. Gen. 46, 2. Ex. 3, 3. Num. 8, 4. 12, 6. Ezech. 1, 1. 8, 4. 11, 24. u. s. w.) und gleichbedeutend mit חָזוֹן Offenbarung, göttliche Mittheilung (Jes. 1, 1. Nah. 1, 1. Ezech. 7, 26). Der Bau der Stiftshütte gründet sich hiernach also auf eine Vision, was der Brief an die Hebräer 8, 5 ausdrückt: *καθὼς κεχρημάτισται Μωσῆς μέλλων ἐπιτελεῖν τὴν σκηνήν* d. i. gemäss der göttlichen Offenbarung, die Moses erhielt. Jede (prophetische) Vision ist eine göttliche Offenbarung, die anstatt der Worte durch sinnliche, anschaubare Formen und Gestalten vermittelt wird; selbstverständlich aber wollen dann diese Formen und Gestalten göttliche Gedanken darlegen, etwas sagen, sie sind bedeutsam, und es gehört somit zum Wesen der Vision, dass sie symbolischen Character hat. Was nun Mose in der Vision auf dem Berge schaute, wird הַמִּשְׁכָּן תַּבְנִית genannt d. i. ein Bild der (zu errichtenden) Wohnung. Das Wort תַּבְנִית heisst Bild, Vorbild (nicht Urbild), Modell (vgl. Jos. 22, 28. 2 Kön. 16, 10. 1 Chron. 28, 18. Jes. 44, 13. Ezech. 10, 8), die LXX übersetzen es Ex. 25, 9 durch *παράδειγμα*, Ex. 25, 40 durch *τύπος*, der Hebr. Brief hat dafür *ὑπόδειγμα* und *τύπος* (8, 5). Es war also nicht eine wirkliche Wohnung, ein im Himmel vorhandener Bau, den Mose mit seinen leiblichen Augen schaute, der ihm von Gott gezeigt wurde, sondern ein visionäres Vorbild des Baues, den er errichten sollte. Mit Recht bemerkt Delitzsch (Com. zum Br. an die Hebr. S. 338), dass „das Geschaute, welches in seiner Unmittelbarkeit für den Spiegel seines Geistes, geschweige für die Netzhaut seines Auges umfassbar war, sich ihm in versinnlichter Gestalt und zwar nach Gottes des Zeigenden Wirkung in einer solchen darstellte, welche dem zu errichtenden irdischen Heiligthum als Modell zu dienen geeignet war.“ Welches Gewicht die Schrift gerade darauf legt, dass in einer Vision dem Mose gezeigt wurde, wie er das Heiligthum zu bauen habe, sieht man aus der wiederholten nachdrucksvollen Hinweisung auf dieselbe. Nicht blos Ex. 25, 8 wird

aus ihr der ganze Bau hergeleitet, sondern auch Ex. 26, 30. 27, 8. Num. 8, 4 geschieht ihrer wiederholt Erwähnung, und bei der Ausführung wird, wie schon bemerkt, sogar nach jedem einzelnen Bestandtheil oder Geräthe beigefügt: „wie ihm Jehova [in der Vision] geboten hatte“; und im N. T. ist ausser Hebr. 8, 5 auch noch Apg. 7, 44 darauf hingewiesen. Die Bedeutsamkeit des Ganzen kann gar nicht bestimmter ausgesprochen sein, als gerade durch die Zurückführung desselben auf eine Vision; selbst wenn man die Vision zu einem Produkt menschlicher Phantasie herabdrücken wollte, müsste man immerhin zugestehn, dass ihre Gebilde nicht etwas sinn- und gedankenloses seien, sondern etwas Uebersinnliches ausdrücken wollen, also bedeutsam, symbolisch sind. Daraus erhellt aber, wie verfehlt es ist, wenn man in neuerer Zeit den Bau mehrfach als Nachbildung eines Nomadenzeltes aufgefasst hat. So weist de Wette (Archäol. 4. Aufl. von Räbiger S. 269) sogar auf die „hölzernen Zelte der Turkmanen, Zelttempel der Kalmücken mit einem Holzgerippe“ als Parallelen hin, und Winer (R.W.B. II, S. 531) behauptet: „Die ganze Structur der Stiftshütte ist ursprünglich gewiss nur nach dem religiös-priesterlichen Bedürfnisse mit Zugrundlegung des Typus der Zeltkonstruction, wie sie damals war, gemacht worden“; auch noch H. Schultz (Alttest. Theolog. I, S. 202) sagt: „Die Stiftshütte ist einfach eine Wohnung Gottes, nachgebildet dem Wohnzelt des Hirten, welches ihre geschichtliche Wirklichkeit wohl genauer und einfacher abbildete.... Ihre Gestalt ruht auf dem einfachen Grundrisse des Hirtenzeltes.“ Abgesehen davon, dass diese Auffassung den so deutlichen und wiederholten Angaben der Schrift widerspricht, kann von einer Aehnlichkeit der Structur und Einrichtung gar keine Rede sein. Winer selbst beschreibt (a. a. O. S. 725) die Nomadenzelte mit den Worten: „Im Innern sind sie durch Vorhänge oder Teppiche in 3 Räume getheilt; der vorderste ist bei gemeinen Leuten für das noch junge und zarte Vieh, der zweite für das männliche, der hinterste חֶדֶר für das weibliche Personale bestimmt“; nach Weiss (Kostümkunde I, S. 160) war die erste Abtheilung für die Männer, die zweite für die Weiber, die dritte für die Dienerschaft oder für das Kleinvieh bestimmt. Die Mos. Cultusstätte dagegen hat 2 Haupttheile: Vorhof und Wohnung; ersterer gehört gar nicht zur Structur eines Nomadenzeltes, geschweige dass er einen integrirenden Bestandtheil desselben bildet; die Wohnung sodann, das Zelt selbst, hat nicht 3, sondern nur 2 Abtheilungen, und von diesen ist, umgekehrt wie beim Nomadenzelt, nicht die vordere, sondern

die hintere die wichtigere, höhere, die mit der 3. Abtheilung des Nomadenzelts nicht das Geringste gemein hat. Wer mag überhaupt glauben, dass Mose das Allerheiligste, die Stätte des göttlichen Throns, dem Gemach für die Weiber oder für die Dienerschaft und das Kleinvieh nachgebildet habe? Welchen Eindruck hätte dies auf alle Nomaden machen müssen?

Wenden wir uns nun zu der Deutung des heiligen Gebäudes selbst, so ist wieder dieselbe Stelle, in der seine Errichtung befohlen wird, nämlich Ex. 25, 8 zu Grunde zu legen. Dort spricht Jehova zu Mose: „Sie sollen mir ein Heiligthum (מִקְדָּשׁ) machen, dass ich in ihrer Mitte wohne (שָׁכַנְתִּי) ganz so wie ich dich das Vorbild der Wohnung (הַמִּשְׁכָּן) und das Vorbild aller ihrer Geräthe habe schauen lassen.“ Damit ist sodann die etwas austührlichere Stelle Ex. 29, 42—46 zu verbinden. Dort wird die Darbringung des täglichen Morgen- und Abendopfers, in welcher der ständige allgemeine Gottesdienst besteht, vor der hier אֹהֶל־מוֹעֵד genannten Wohnung geboten und als Grund, warum sie immer hier geschehen soll, angegeben: „Woselbst ich mit euch zusammentreffen will (אִוָּעֵד), um zu dir daselbst zu reden; stellen will ich mich (נוֹעַדְתִּי) daselbst den Söhnen Israels und es wird geheiliget (נְקְדַּשׁ) durch meine [daselbst wohnende] Herrlichkeit (בְּכָבֹדִי). Und ich heilige das Zelt des Zusammenkommens, und den Altar und den Aaron und seine Söhne heilige ich mir zu Priestern [d. i. zu denen, die den Dienst zu verrichten haben]. Und ich will wohnen (שָׁכַנְתִּי) inmitten der Söhne Israels und will ihr Gott sein, und sie sollen erfahren, dass Ich Jehova ihr Gott bin, der sie aus Aegyptenland geführt hat, um zu wohnen (לְשָׁכְנִי) in ihrer Mitte, Ich, Jehova, ihr Gott.“ Hiermit ganz übereinstimmend sagt Lev. 26, 9—12: „Ich will meinen Bund mit euch aufrecht erhalten ... und ich setze meine Wohnung in eure Mitte und meine Seele wird euch nicht verschmähen. Und ich will in eurer Mitte wandeln und euer Gott sein und ihr sollt mein Volk sein.“ Auf Grund dieser Stellen weissagt Ezech. 37, 26—28: „Ich mache einen ewigen Bund mit ihnen ... und ich setze mein Heiligthum (מִקְדָּשִׁי) in ihre Mitte ewiglich; und meine Wohnung (מִשְׁכָּנִי) soll bei ihnen sein, und ich will ihr Gott und sie sollen mein Volk sein, und erfahren sollen die Völker, dass ich Jehova bin, der ich Israel heilige dadurch, dass mein Heiligthum in ihrer Mitte ist.“ Hinsichtlich der Bedeutung des Baues im Ganzen und Allgemeinen sind wir nach diesen Stellen an drei verschiedene Bezeichnungen

desselben gewiesen: מִשְׁכָּן (יְהוָה), אֹהֶל מוֹעֵד und מִקְדָּשׁ, wozu nach Ex. 38, 21. Num. 9, 15, 17, 23. 18, 2. 2 Chron. 24, 6 noch die mit אֹהֶל מוֹעֵד nahe verwandte, synonyme Bezeichnung אֹהֶל הָעֵדֻת kommt. Alle diese Namen stehen in genauer Beziehung zu einander, was sich zeigen wird, wenn wir näher auf die Begriffe und Vorstellungen eingehen, die der Hebräer mit ihnen verbindet.

I. Der Name מִשְׁכָּן d. i. Wohnung von שָׁכַן sich niederlassen und zwar dauernd, daher wohnen, ist die allgemeinste Bezeichnung des Gebäudes, die jede weitere bedingt und in sich fasst; weil es die Wohnung Jehova's ist, ist es ein מִקְדָּשׁ sowohl als ein אֹהֶל מוֹעֵד und אֹהֶל הָעֵדוּת, daher auch die Ausdrücke מִשְׁכַּן אֹהֶל מוֹעֵד Ex. 39, 32. 40. 40, 2. 6. 29 und מִשְׁכַּן הָעֵדוּת Ex. 38, 21. Num. 1, 50. 53. 10, 11. Auch Salomo giebt bei der feierlichen Einweihung des an die Stelle der Stiftshütte getretenen Tempels als erste und allgemeinste Bestimmung desselben an: „Gebaut habe ich ein Haus der Wohnung (בֵּית זְבֻל) für dich, eine (feste) Stätte für dein Wohnen (לְשִׁבְתֶּךָ)." 1 Kön. 8, 13. Dass der Hebräer mit der Bezeichnung „Wohnung Jehova's" nicht die anthropopathische Vorstellung einer Einschliessung in eine bestimmte Oertlichkeit und des Gebundenseins an dieselbe verbindet, bedarf kaum der Erinnerung; sagt und bekennt ja doch derselbe Salomo vor allem Volk gleich darauf (V. 27): „Siehe, der Himmel Himmel fassen dich nicht, wie viel weniger dies Haus, das ich erbaut habe" (vgl. Jes. 66, 1). Gegenüber dem Wesen Gottes, das allgegenwärtig ist, bezeichnet die Schrift mit dem Wohnen Gottes an irgend einem bestimmten Orte seine koncentrirte, in besonderer Weise wirksame Gegenwart, wie schon Johannes Damasc. (de orth. fid. 1, 16) angiebt: *λέγεται τόπος θεοῦ, ἔνθα ἔκδηλος ἡ ἐνέργεια αὐτοῦ γίνεται*, mag an solchem Orte eine wirkliche Wohnung, Haus oder Zelt stehen, oder nicht. Von dem Ort, „woselbst sich ihm Gott geoffenbaret", sagt Jakob, ohne dass daselbst irgend eine Wohnung stand: „Wie verehrungswürdig ist dieser Ort! hier ist nichts anderes als Gottes Haus (בֵּית אֱלֹהִים)." (Gen. 28, 17. 35, 7). Die Idee der koncentrirten und sich besonders bewährenden Gegenwart des allgegenwärtigen Gottes knüpft sich dem Hebräer zunächst und im Allgemeinen an den Himmel. Dass Gott im Himmel in besonderm Sinne ist und wohnt, ist eine Anschauung, welche, wie sie überhaupt dem menschlichen Gottesbewusstsein inhärirt, sich durch das ganze A. und N. T. hindurchzieht (Deut. 26, 15. 33, 26. Ps. 2, 4. 11, 4. 18, 10. 103, 9. 115, 3. Pred. 5, 1. Matth. 6, 9 u. s. w.). „Der Him-

mel, spricht Jehovah, ist mein Thron (כִּסְאִי eigentlich Sitz, Hochsitz), und die Erde ist meiner Füsse Schemel“ (Jes. 66, 1. Matth. 5, 34fg. Apg. 7, 49); der Himmel erzählt die Herrlichkeit Gottes (כְּבוֹד־אֵל) Ps. 19, 2. Von dem über der Erde unendlich erhabenen Himmel aus erhält und regiert Gott die Welt und bewährt sein Wesen, seine Macht und Güte, seine unendliche Erhabenheit über Alles auf der Erde, seine Herrlichkeit; der Himmel ist der Ort, von dem alles Licht und Leben ausgeht, von dem alles sublunarische Sein abhängt (Ps. 33, 13—15. 14, 2. 36, 10. 102, 20. Jes. 57, 15). Wenn nun der, der im Himmel wohnt und thront, spricht: Ich will wohnen inmitten der Söhne Israels, so ist damit gesagt: Ich will mich vom Himmel niederlassen und mit der Herrlichkeit, die sich im und am Himmel erweist, unter ihnen gegenwärtig und wirksam sein, will mein Sein und Wesen an ihnen, wie im Himmel bewähren. Diese Gegenwart heisst daher geradezu כָּבוֹד Herrlichkeit, Majestät (Ex. 29, 43. 40, 35. 1 Kön. 8, 11. 2 Chron. 7, 1. Jes. 6, 4) und die Wohnung מִשְׁכַּן כְּבוֹדֶךָ. Ps. 26, 8. Die jüdische Theologie hat dafür den technischen Ausdruck שְׁכִינָה d. i. habitatio. (Vgl. Buxdorf, Lex. chald. talm. rabb. s. v. Carpzov Appar. crit. Antiquit. p. 765). Ganz richtig giebt daher die Bedeutung des Gebäudes Witsius (Misc. sacr. p. 415) mit den Worten an: „Generalissimum omnium, quod significare tabernaculum potuit, est gratiosa inhabitatio et praesentia Dei in Israele.“ Und weil bei Gott das Wohnen und Thronen nothwendig in Eins zusammenfällt, so ist in der sichtbaren Wohnung inmitten Israels auch ein sichtbarer Thron, der das Centrum der Wohnung bildet, so dass damit Jehova zugleich als der Herr und König Israels erscheint. Insofern ist denn die Wohnung nicht blos Zeichen und Unterpfand der besondern wirksamen Gegenwart Gottes, sondern eo ipso auch der Gottes-Herrschaft (Theokratie); sie ist zwar nicht eine sinnbildliche Darstellung des Gottesstaates selbst, wohl aber die Bedingung desselben: dadurch dass das Volk Israel die Wohnung und den Thron Gottes in seiner Mitte hat, wird es zu einem Gottesstaat; die Wohnung gehört nothwendig zur Theokratie, sie ist ihr Herz und Centrum, aber nicht bildlich sie selbst.

Das Wohnen bei Jemand ist ferner dem Hebräer nicht blos Bezeichnung der dauernden wirksamen Gegenwart, sondern auch der genauesten Gemeinschaft und des Verbundenseins. Sämmtliche Wörter für Wohnen kommen in diesem Sinne vor; so שָׁכַן Ps. 15, 1.

Spr. 8, 12. 1 Chron. 3, 21, ebenso יָשַׁב Ps. 1, 1. 26, 4. 5. 101, 6, ingleichen גּוּר Ps. 5, 5. 15, 1. 61, 5. 120, 5. Die genaueste menschliche Verbindung, die eheliche, geschlechtliche wird durch Beiwohnen bezeichnet. Gen. 30, 20. Ex. 21, 10. Esr. 10, 2. 10. Neh. 13, 23. 27. 1 Petr. 3, 7. Wenn nun Jehova spricht: Ich will wohnen inmitten der Söhne Israels, so heisst dies so viel als: Ich will mit ihnen vertraut und verbunden sein. Das Wohnen Jehova's unter Israel wird daher als eine unmittelbare Folge seines Bundes mit diesem Volke bezeichnet. Auf die feierliche Bundesschliessung Ex. 24 folgt unmittelbar der Befehl Jehova's Ex. 25 ihm eine Wohnung in ihrer Mitte zu errichten. Weil Jehova Israel zu seinem Volk erwählt und mit ihm einen Bund gemacht hat, weil er ihr Gott sein will und sie sein Volk sein sollen, darum will er auch in ihrer Mitte eine Wohnung errichtet haben, wie dies so bestimmt die oben angef. Stelle Lev. 26, 9—12 (Ezech. 37, 26—28) ausspricht. Diese Wohnung Jehova's ist also ein Zeichen und Unterpfand des Bundesverhältnisses, in welchem er zu Israel steht. Darum eben war sie denn auch noch kein förmliches Haus, sondern ein Zelt, denn zur Zeit der Errichtung des Bundes hatte Israel noch keinen festen Wohnsitz, sondern war auf der Wanderung begriffen und lebte in beweglichen, tragbaren Wohnungen d. i. in Zelten (אֳהָלִים Lev. 14, 8. Num. 16, 26. 24, 5. Deut. 1, 27. 11, 6. Ps. 106, 25). Wollte Jehova inmitten des wandernden Israels „wohnen", so konnte seine Wohnung keine andere als eine bewegliche, ein Zelt sein; er hatte ja „das Volk nicht erwählt um der Stätte (τόπος) willen, sondern die Stätte um des Volkes willen" (2 Makk. 5, 19), und erst als das Volk zum festen, ungestörten Besitz des verheissenen Landes gekommen war, trat an die Stelle der beweglichen Wohnung eine feste, ein förmliches Haus בַּיִת (2 Sam. 7, 6 fg. 1 Kön. 5, 17. 1 Chron. 22, 9 fg.). Als Zeichen des Bundes mit Israel befand sich denn auch diese Zeltwohnung Jehova's ganz eigentlich „in der Mitte (בְּתוֹךְ) der Söhne Israels", sie nahm immer das Centrum des Zeltlagers ein, indem sie auf jeder ihrer vier Seiten von drei der gelagerten 12 Stämme umgeben war. (Num. 2, 1 ff. vgl, 5, 3. Lev. 15, 31.).

Da endlich das Wohnen und Thronen Gottes dem Hebräer wie die schon angeführten Stellen zeigen, unmittelbar an den Himmel geknüpft ist, sich von ihm gar nicht getrennt denken lässt, ja gewissermassen in Einen Begriff mit ihm zusammenfällt, so folgt daraus ebenso natürlich als nothwendig, dass jeder Ort auf Erden, auf

den der im Himmel Wohnende sich hernieder lässt, um daselbst zu wohnen d. i. um sich in seiner wirksamen Gegenwart und Herrlichkeit zu offenbaren und zu bewähren, gleichsam zum Himmel wird. Wenn Jakob Gen. 28, 17 den Ort schon, wo er auf der Reise übernachtete und ihm eine Offenbarung ward, dass Jehova mit ihm sein, ihn behüten, sein Gott sein werde, nicht blos בֵּית אֱלֹהִים Haus Gottes, sondern zugleich שַׁעַר הַשָּׁמַיִם Thor des Himmels (Thor = Eingangs- und Versammlungsort) nennt, wie viel mehr muss die Stätte, die er selbst zu errichten befohlen hat, in der er fortwährend inmitten seines Bundesvolkes wohnen und thronen und sich ihm in seiner Heiligkeit und Herrlichkeit bewähren will, eine Himmels-Stätte sein. Als solche ist sie denn auch in ihrer äussern Erscheinung und ganzen Einrichtung eine bildliche Darstellung seiner eigentlichen Wohnung, des Himmels, nicht des sichtbaren mit seinen Gestirnen, Wolken u. s. w., sondern des Himmels, insofern er von der Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes erfüllt ist und als die Welt des wahren Seins und des Ursprungs alles Lichtes und Lebens den Gegensatz zu dem vergänglichen Wesen der irdischen Welt bildet. Nur aus diesem Verhältniss der unteren zur oberen, der nachbildlichen zur urbildlichen Wohnung erklärt es sich, dass beide mit denselben Ausdrücken bezeichnet werden. So steht das Wort מָעוֹן Deut. 26, 15. Ps. 68, 6. 2 Chron. 30, 27. Jer. 25, 30 vom Himmel, 1 Sam. 2, 29. Ps. 76, 9 von der Stiftshütte und vom Tempel; הֵיכָל kommt Ps. 11, 4. Hab. 2, 20 vom Himmel, 1 Sam. 3, 3. Ps. 5, 8. 79, 1 von der Stiftshütte und vom Tempel vor; זְבוּל bezeichnet Jes. 63, 15 den Himmel, 1 Kön. 8, 13 den Tempel; מָכוֹן שִׁבְתְּךָ heisst Ps. 33, 13. 14. der Himmel, Ex. 15, 17. 1 Kön. 8, 13 die Stiftshütte und der Tempel; an manchen Stellen, wie Jes. 6, 1. 26, 21. Mich. 1, 2. 3 ist es sogar fraglich, ob man an die Wohnung des Himmels oder an die des Tempels zu denken hat. In dem Gebete Salomo's bei der feierlichen Einweihung der neuerbauten Wohnung Jehova's ist diese dem Himmel gegenüber gestellt und jede der verschiedenen Bitten schliesst mit den Worten: „Höre das Flehen deines Knechtes und deines Volkes an diesem Orte, höre es an dem Ort deiner Wohnung im Himmel“ (1 Kön. 8, 30. 32. 34. 39. 43). Das (jedenfalls vorphilonische) Buch der Weisheit (9, 8) lässt Salomo sagen: „Du hast befohlen zu erbauen einen Tempel auf deinem heiligen Berge und in der Stadt deiner Niederlassung (*κατασκηνώσεως*) einen Altar, *μίμημα σκηνῆς ἁγίας, ἣν προητοίμασας ἀπ' ἀρχῆς ... ἐξαπόστειλον αὐτὴν*

(σοφίαν) ἐξ ἁγίων οὐρανῶν, καὶ ἀπὸ θρόνου δόξης σου πέμψον αὐτήν (σοφία hier wie Spr. 8. Sirach 24). Der Brief an die Hebräer (8, 2. 5. 9, 11. 24. 10, 1) stellt die alttestamentliche σκηνὴ der σκηνὴ ἀληθινὴ, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος καὶ οὐκ ἄνθρωπος gegenüber, erklärt sie für ein ὑπόδειγμα καὶ σκιὰ τῶν ἐπουρανίων oder τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς, und sagt dann: Christus, der wahre, ewige Hohepriester sei nicht wie der alttestamentliche sterbliche eingegangen εἰς χειροποίητα ἅγια, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν. | Wie das ganze Mos. Cultgesetz, so war auch die Mos. Cultusstätte eine σκιὰ τῶν μελλόντων und ἡ σκηνὴ καὶ πάντα τὰ σκεύη τῆς λειτουργίας waren ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς. | Darum eben bedurfte es für den Erbauer der σκηνὴ χειροποιητός einer Vision, in welcher ihm die sichtbaren, sinnlichen Formen gezeigt wurden, mit welchen er das Unsichtbare, Uebersinnliche darstellen und ausdrücken sollte, denn, wie Delitzsch zu Hebr. 8, 5. S. 338 sagt, „noch nie hat überhaupt ein Sterblicher himmlische Dinge unmittelbar geschaut, das Uebersinnliche musste sich immer seinem geöffneten innern Sinn irgendwie versinnlichen.“ Nicht die himmlische Welt selbst, nicht eine im Himmel befindliche Stätte schaute Mose, sondern „ein aus gebrochenen Strahlen bestehendes Abbild des Himmlischen“, die Darstellung eines Heiligthums in sinnlichen, irdischen, dem Uebersinnlichen und Himmlischen entsprechenden Formen. Wir haben es also — und das ist für unsere Aufgabe entscheidend — bei der Wohnung und ihren Geräthen nicht mit Symbolen menschlicher, irdischer, sondern göttlicher, himmlischer Dinge und Verhältnisse zu thun.

II. Der Name אֹהֶל מוֹעֵד d. i. Zelt der Zusammenkunft steht von der Cultusstätte zwar nicht gleich da, wo ihre Errichtung überhaupt angeordnet wird (Ex. 25, 8), kommt aber weiterhin häufig vor (Ex. 27, 21. 28, 43. 29, 4. 10. 11. 30. 32. 42. 44. 30, 16. 40, 22. 24. Lev. 1, 2. 3. 5. 3, 2. 8. 4, 4. 7. 14. 18. 24, 3. Num. 2, 3. 17. 3, 25 u. s. w.) Das Stammwort von מוֹעֵד ist יָעַד d. i. „sich gegenseitig wohin bestellen, Zusammenkunft verabreden, sich treffen. Neh. 6, 2. 10. Hiob 2, 11. Amos 3, 3.“ (Gesenius W.B. s. v. vgl. Fürst W.B. I, S. 523). An welche Zusammenkunft dabei zu denken ist, giebt Ex. 29, 42 sehr bestimmt durch den ausdrücklichen Zusatz an: „Woselbst ich mit euch [den Söhnen Israels] zusammen treffen will.“ Der Ort wo Jehova sich niedergelassen, wo er wohnt, ist als solcher der Ort, wo er sich Israel stellt, wo ihn Israel trifft,

wo beide zusammenkommen. Geradezu sprachlich falsch und auch gegen die Erklärung des Textes ist die selbst noch von Saalschütz (Archäol. der Hebr. II, S. 328) festgehaltene Uebersetzung: „Versammlungszelt“, als wäre damit die Stätte, wo das Volk unter sich zusammenkommt, bezeichnet; mit Recht nennt sie Umbreit eine „über die ganze Bedeutung der Stiftshütte irre führende“; auch Ewald, Keil und Knobel haben sie verworfen. Luther sagt: „Das hebr. Wort moëd haben wir nicht anders wissen und wollen deutschen [als: Stiftshütte]. Es soll aber so viel heissen als ein Ort oder Stätte, wie eine Pfarrkirche oder Stift, dahin das Volk Israel kommen und Gottes Wort hören sollte.“ Das Stammwort יָעַד bezeichnet nicht jedwedes Zusammenkommen, sondern ein solches, das bestellt ist und also einen bestimmten Zweck hat. Dieser wird denn auch hier ausdrücklich angegeben: „Ich will daselbst mich euch stellen, um daselbst zu dir zu reden“, לְדַבֵּר (Ex. 29, 42), d. h. um mich dir durchs Wort zu bezeugen, zu offenbaren. Die Wohnung Jehova's ist somit als solche göttliche Offenbarungsstätte. Bestimmter und ausführlicher giebt dies Exod. 25, 22 an, wo dem Befehl, die Kapporeth über der Lade zu verfertigen, als Grund beigefügt wird: „Und ich will mich dir daselbst stellen (נוֹעַדְתִּי) und mit dir reden (דִּבַּרְתִּי) von über der Kapporeth her zwischen den beiden Cherubim Alles, was ich dir an die Söhne Israels gebieten werde.“ Vgl. Num. 7, 89: „Und wenn Mose in das אֹהֶל מוֹעֵד gieng לְדַבֵּר mit ihm, so hörte er die Stimme מְדַבֵּר zu ihm von der Kapporeth her zwischen den beiden Cherubim, אֵלָיו.“ Was die Wohnung im Allgemeinen ist, nämlich göttliche Offenbarungsstätte, das ist innerhalb ihrer im Besondern die Kapporeth, als das Centrum der Wohnung, der Ort der koncentrirten Gegenwart (שְׁכִינָה), der Thron der Herrlichkeit (כִּסֵּא כָבוֹד), von dem aus Jehova „redet“, und insbesondere gebietend redet, d. i. als König seinem Volk Befehle ertheilt; dadurch wird die Wohnung erst recht zum אֹהֶל מוֹעֵד, zur Offenbarungsstätte und als solche zum Centrum der Gottesherrschaft, sie ist das Zeichen und Unterpfand der Theokratie. Aus dieser Bestimmung der Cultusstätte ergab sich von selbst, dass sie zwei Haupttheile hatte, nämlich die Wohnung, das Zelt, und den Vorhof, erstere für Jehova, letzterer für das Volk; beide werden bestimmt unterschieden und einander gegenübergestellt Ex. 27, 9. 35, 18. 38, 20. 31. 40, 33 u. s. w. War die Wohnung Jehova's die Stätte, wo er sich dem Volke und das Volk sich ihm

stellt, wo beide zusammenkommen, so bedurfte es nothwendig auch einer Stätte für das Volk. Diese heisst חָצֵר, von חָצַר umzäunen, umschliessen, also Umschliessung, nämlich der Wohnung, und steht zu derselben in einem untergeordneten, dienenden Verhältniss: „Mache den Vorhof der Wohnung“ (Ex. 27, 9. Die LXX: *ποιήσεις αὐλὴν τῇ σκηνῇ*). Er ist nichts für sich, sondern was er ist, ist er nur dadurch, dass er die Wohnung in seiner Mitte hat und sie umschliesst. Schon seine äussere Beschaffenheit zeigt, dass er keine „Wohnung“ ist, sondern nur ein abgesteckter Raum; niemals führt er für sich allein den Namen Wohnung oder Zelt oder Haus, Umschliessung ist sein ausschliesslicher Name. Es ist daher entschieden unrichtig und verwirrend, wenn man, wie Neuere gethan haben den Vorhof als „die Wohnung des Volkes“ bezeichnet und ihn als solche der Wohnung Gottes gegenüberstellt, so dass hier Gott und Volk neben und bei einander wohnten. Das Wohnen ist ein ständiges, fortwährendes Sichaufhalten an einem Orte; Jehova's Wohnung ist der Ort seiner ständigen Gegenwart, das Volk aber hält sich nicht ständig im Vorhof auf, sondern findet sich in demselben nur zu bestimmten Zeiten vor Jehova ein, der es dahin bestellt (vgl. מוֹעֲדִים Festzeiten Lev. 23, 2). Und wie das Volk Jehova gegenüber ein von andern Völkern abgeschlossenes, durch Geburt und den Bund mit Jehova aus allen Völkern ausgesondertes, nach Aussen begrenztes war, so war auch die Stätte, wo es mit Jehova verkehrte, ein nach Aussen abgeschlossener, abgegrenzter Raum; Atrium, sagt Witsius, bezeichnet separationem Israelitarum a reliquis gentibus. Die Behauptung, die ich früher aufgestellt, der Vorhof stelle das „Bundesland“ dar und sei das „koncentrirte Kanaan“, wie auch Keil (Arch. I, S. 96) annimmt, muss ich zurücknehmen; weder der Name חָצֵר noch sonst irgend etwas weist auf das Land der Verheissung hin. Der Vorhof war lediglich die Stätte für das mit Jehova verbundene und mit ihm zusammenkommende Volk, und diese Stätte war überall, auch in der Wüste, da, wo die bewegliche Wohnung Jehova's, das Zelt der Zusammenkunft stand.

III. Der Name אֹהֶל הָעֵדוּת d. i. Zelt des Zeugnisses ist mit dem Namen א' מוֹעֵד, wie schon bemerkt, nahe verwandt und nur specieller als dieser. עֵדוּת ist „eigentlich das Festgesetzte, Bestimmte, Verordnete, das (göttliche) Gesetz“ (Fürst s. v.). Die Wörter עוד, von dem עֵדוּת, und יָעַד, von dem מוֹעֵד stammt, kommen in dem Begriff: Bezeugen zusammen. עֵדָה heisst als Derivatum von יָעַד

die bestellte Gemeinde (Lev. 8, 4) und als Derivatum von עוד die Zeugin (Gen. 21, 30. 31, 52); הוֹעִיד von יָעַד heisst bestellen, beordern (vor Gericht Hiob 9, 19. Jer. 49, 19) und הֵעִיד von עוד Zeugniss ablegen, zum Zeugen nehmen (Amos 3, 13. Jes. 8, 2). „Man kann also, sagt Ewald (Die Alterth. Isr. S. 167), nicht zweifeln, dass עֵדוּת die Offenbarung (oder ein daraus entstandenes Gesetzeswerk) bedeutet, sofern in ihr Gott und Mensch zusammentreffen und jener sich mit diesem bespricht und verständigt; während מוֹעֵד eher den Ort davon bezeichnet und daher so oft mit dem Wort Zelt zusammengesetzt wird. Die Bedeutung „„Versammlungszelt““ d. i. wo die Gemeinde sich versammelt, hebt den klaren Zusammenhang des מוֹעֵד mit עֵדוּת auf und ist gegen den Sinn des Alterthums. Die Wurzeln יעד und עוד gehen also hier in einander über.“ Die Uebersetzung „Gesetzeszelt“ (Gesenius, de Wette u. A.) ist zwar nicht geradezu falsch, entspricht aber keineswegs vollkommen. Die Wohnung Jehova's heisst nicht deshalb blos אֹהֶל הָעֵדוּת, weil das geschriebene Gesetz Gottes, der Dekalog, in der Lade niedergelegt ist, sondern weil über der Lade mit dem Gesetz der Ort ist, wo überhaupt und fortwährend Gott sich Israel und Mose bezeugt und offenbart, wie dies deutlich Ex. 29, 42. 30, 6. 36 gesagt ist: „Stelle den Räucheraltar vor die Kapporeth עַל־הָעֵדֻת אֲשֶׁר אִוָּעֵד לְךָ שָׁמָּה d. i. über dem Zeugniss, woselbst ich mich dir [fort und fort] bezeugen werde“ (vgl. Ex. 25, 22). Jedes Gesetz Gottes ist eine Bezeugung seines Willens, aber nicht jedes Zeugniss Gottes ist ein Gesetz oder Gebot. Der Dekalog ist als die Summe der Worte, die Gott zu Israel geredet (Ex. 20, 1. Deut. 5, 19.), das Hauptzeugniss und darum auch das Unterpfand dafür, dass Gott fortwährend zu Israel reden, sich ihm bezeugen werde; deshalb ist er da deponirt, von wo aus Gott sich überhaupt fortwährend bezeugen will. Die LXX und die Vulgata fassen die Namen אֹהֶל מוֹעֵד und אֹהֶל הָעֵדֻת als völlig synonym auf, indem sie diesen wie jenen immer durch *σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου* und tabernaculum testimonii übersetzen (vgl. Ex. 29, 42. 44. 38, 21. Num. 1, 50. 53). Ganz richtig erklärt Knobel zu Ex. 25, 22 (S. 266) אֹהֶל מוֹעֵד durch „Zelt, wo Jehova sich bei Mose und Israel einstellt, ihnen gegenwärtig wird und sich offenbart“, und אֹהֶל הָעֵדוּת durch „Wohnung der Bezeugung d. i. Gottesoffenbarungsstätte.“ Während ersterer Name mehr im Allgemeinen auf die Offenbarung hinweist, geht letzterer specieller auf die Offenbarung im und durch das Wort. Der Bund, den Gott mit Israel gemacht, be-

steht eben in dieser Bezeugung durch's Wort, in dem Gesetz, הָעֵדוּת, welches daher ganz synonym mit הַבְּרִית steht. Jehova, sagt Mose Deut. 4, 13., „verkündigte euch seinen Bund, den zu thun er euch geboten, die zehn Worte"; die Lade, das Centrum der ganzen Wohn- und Offenbarungsstätte, heisst wie אֲרוֹן הָעֵדֻת (Ex. 25, 22.), so auch אֲרוֹן בְּרִית (Jos. 3, 6.); die Begriffe Offenbarung, Zeugniss und Bund gehen in einander über, sie wurzeln aber in dem Grundbegriff des Wohnens Jehova's inmitten Israels.

IV. Der Name מִקְדָּשׁ d. i. Heiligthum wird, was wohl zu beachten, dem Ganzen der Cultusstätte da gegeben, wo ihre Errichtung befohlen und sie überhaupt zum erstenmal erwähnt wird, nämlich Ex. 25, 8: „Sie sollen mir ein מִקְדָּשׁ machen, dass ich wohne in ihrer Mitte." Es ist dies also ihre erste und Hauptbestimmung, auf die Alles in und an ihr hinausgeht. Auch sonst kommt der Name מִקְדָּשׁ von dem Ganzen des Gebäudes vor, wie z. B. Lev. 12, 4. 21, 12. Num. 10, 21. 18, 1. 19, 20. Jos. 24, 26. Ezech. 45, 4, und völlig synonym damit steht קֹדֶשׁ Ex. 28, 29. 43. 29, 30. 35, 19. 39, 1. Dass mit dieser Bezeichnung nicht blos der Sinn zu verbinden ist, in welchem man auch im Heidenthum jeden einer Gottheit gewidmeten Ort oder Bau Heiligthum, ἱερόν, nennt, dass sie vielmehr in dem characteristisch und spezifisch Mosaischen d. i. ethischen Sinn aufgefasst werden muss, ergiebt sich schon aus dem, was oben (S. 49) über das unterscheidende Princip der Mos. Religion überhaupt bemerkt worden ist. Der Gott, welcher spricht: Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig! der, weil Er heilig ist, Israel heiligen und von ihm geheiliget werden will, kann zu seiner Wohnung in der Mitte Israels nur eine Stätte haben, wo er sich als der Heilige und Heiligende bewährt, die er darum selbst als ein מִקְדָּשׁ oder קֹדֶשׁ bezeichnet Die Begriffe „Wohnung Jehova's" und „Heiligthum" stehen hier in einer innern, unzertrennlichen Beziehung zu einander. Dies erhellt nicht nur aus Ex. 25, 8 und den schon oben (S. 131) angeführten Stellen Ex. 29, 42 fg. Ezech. 37, 26 fg. sondern auch noch aus Lev. 22, 32 fg.: „Entweihet nicht den Namen meiner Heiligkeit [d. i. meine sich offenbarende, bewährende Heiligkeit], und ich will geheiliget [d. i. als heilig erkannt und anerkannt] werden in der Mitte der Söhne Israels [d. i. von denen, in deren Mitte ich wohne], Ich Jehova, der euch heiliget, der euch aus dem Lande Aegypten geführt hat, um euer Gott zu sein." Die Ausführung aus Aegypten, die Erwählung zum Bundes- und Eigenthumsvolk, das aus dem Bund

hervorgegangene Wohnen in der Mitte des Volkes, das fortwährende Zusammenkommen mit ihm und sich ihm durch's Wort Bezeugen und Offenbaren, das Alles hat zum Zweck und Ziel die Heiligung Israels durch Jehova und die Heiligung Jehova's [d. i. die factische Anerkennung seiner als des Heiligen] durch Israel. Die letzte und höchste Bedeutung des ganzen Gebäudes ist somit die, Heiligkeits- und Heiligungsstätte zu sein. Daher will auch David das an die Stelle des Zeltes tretende Haus lediglich לַמְקֻדָּשׁ und לְשֵׁם קָדְשֶׁךָ dem Namen d. i. der sich offenbarenden, bewährenden Heiligkeit erbaut haben (1 Chron. 28, 10. 29, 16), es heisst deshalb auch geradezu הֵיכַל קָדְשֶׁךָ (Ps. 5, 8. 79, 1. 138, 2), denn a potiori fit denominatio. Der Himmel selbst, der das Urbild der Wohnung Jehova's auf Erden ist (s. oben S. 135) wird wie sie genannt מְעוֹן קָדְשׁוֹ (Ps. 68, 6. Deut. 26, 15), הֵיכַל קָדְשׁוֹ (Ps. 11, 4. Mich. 1, 2. Hab. 2, 20) und זְבוּל קָדְשֶׁךָ (Jes. 63, 15. vgl. 57, 15). Als Heiligkeits- und Heiligungsstätte ist die Wohnung Jehova's nothwendig erfüllt mit der Herrlichkeit Jehova's (כְּבוֹד יְהוָה Ex. 40, 34. 1 Kön. 8, 11. Ezech. 43, 5.), deren Wesen nach alttestamentlicher Auffassung eben in der Heiligkeit besteht. „Heiligkeit, sagt Oetinger, ist die verborgene Herrlichkeit und Herrlichkeit die aufgedeckte Heiligkeit" (s. oben S. 50). Von dem אֹהֶל מוֹעֵד heisst es Ex. 29, 43: „Ich will daselbst mich den Söhnen Israels stellen [mich bezeugen, vgl. 30, 6] וְנִקְדַּשׁ בִּכְבֹדִי" d. i. und es soll geheiliget werden durch meine Herrlichkeit, wobei man mit Knobel entweder den Ort oder mit Keil Israel als Subject ergänzen kann. Wo Jehova in seiner Majestät und Herrlichkeit erscheint und als der Wohnende oder Thronende über den Cherubim, als König und Herr über Alles geschildert wird, da offenbart er sich wesentlich als der absolut Heilige. So wird er mit einem dreimal Heilig gepriesen Ps. 99: „Jehova ist König, es zittern die Völker, thronend auf Cherubim, es wankt die Erde, Jehova in Zion ist gross und erhaben ... Heilig ist Er ... Erhebet Jehova, unsern Gott, und fallet nieder vor dem Schemel seiner Füsse [der Kapporeth über der Lade], Heilig ist Er ... Erhebet Jehova und fallet nieder an dem Berge seiner Heiligkeit, denn Heilig ist Er." Jesaja schaut (Kap. 6, 1 – 4) Jehova „sitzend auf einem hohen und erhabenen Thron" und bei ihm die Seraphim, die einander zurufen: „Heilig, Heilig, Heilig ist Jehova der Heerschaaren! die ganze Erde ist erfüllet mit seiner Herrlichkeit" (כְּבוֹדוֹ, *τῆς δόξης αὐτοῦ*). Ebenso schaut Johannes (Offb. 4, 2. 6. 8) einen Thron im Himmel, und der daraut sass, war präch-

tig anzusehn; von dem Thron gehen leuchtende Blitze und Donnerstimmen aus und um ihn her stehen die vier Lebendigen, die unaufhörlich rufen: Heilig, Heilig, Heilig der Herr, Gott der Allbeherrscher (ὁ παντοκράτωρ)." Wir werden unten gelegentlich der Lade mit der Kapporeth auf die Gleichstellung der Herrlichkeit und Heiligkeit zurückkommen.

Aus dieser ersten und letzten Bestimmung des ganzen Gebäudes ist denn nun auch seine Eintheilung hervorgegangen. Während es als אֹהֶל מוֹעֵד d. i. als Stätte des Zusammenkommens Jehova's mit seinem Volk aus den beiden Haupttheilen, der Wohnung für ersteren und dem Vorhof für letzteres besteht, hat es als מִקְדָּשׁ d. i. als Heiligkeits- und Heiligungs-Stätte drei Abtheilungen und wird wohl darum zuweilen auch mit dem Plural מִקְדָּשִׁים bezeichnet (Ps. 68, 36. 74, 7. Ezech. 21, 7. 11, 16. Jes. 8, 14). Die erste Abtheilung ist der Raum vor dem Eingang in die Wohnung (פֶּתַח אֹהֶל Lev. 1, 3. 5. 4, 18 u. s. w.), also der Vorhof, der als solcher מָקוֹם קָדֹשׁ ist (Lev. 6, 9. 19); die zweite Abtheilung bildet der Vorderraum der Wohnung, der einfach קֹדֶשׁ das Heilige heisst (Ex. 26, 33. 28, 43. 35, 19. 39, 1. 41); die dritte Abtheilung ist der Hinterraum der Wohnung und führt den Namen קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים das Allerheiligste (Ex. 26, 34. 1 Kön. 6, 16. 8, 6. 7, 50. 2 Chron. 3, 8. Ezech. 43, 12). Diese Benennung der drei Abtheilungen weisen unzweideutig darauf hin, dass sie als Heiligkeits- und Heiligungsstätten in einem stufenweisen Verhältniss zu einander stehen und namentlich die zweite und dritte Abtheilung nicht dem Wesen nach verschiedene Stätten sind, sondern nur dem Grade nach sich unterscheiden, das Heilige also nicht als Stätte des Volkes oder der Priester gegenüber dem Allerheiligsten als Stätte Jehova's aufzufassen ist; Heiligkeit und Heiligung ist das allen dreien Gemeinsame, ihre Verschiedenheit bewegt sich nur innerhalb dieses Begriffs und ist also eine rein graditative. Dass der Stufen nicht mehr und nicht weniger als gerade drei sind, liegt schon in der Natur eines jeden in sich stufenweise getheilten Ganzen überhaupt (s. unt. Kap. 2, §. 3), und hängt hier mit dem Gesammtcultus genau zusammen. Alles Heiligen ist nothwendig bedingt durch das Entsündigen, Sühnen, Reinigen; die Ausdrücke חִטֵּא, כִּפֶּר, טָהַר stehen daher völlig synonym mit קִדֵּשׁ (Ex. 29, 36. 37. Lev. 8, 15. 16, 16. 33); die drei Heiligungsstätten sind daher eo ipso Entsündigungs- oder Sühnstätten, deren jede sich in einem Sühngeräthe koncentrirt, der Vorhof im Brandopferaltar, das

Heilige im Räucheraltar, das Allerheiligste in der über der Lade befindlichen Kapporeth. Wie nun die Sünde, die gesühnt werden soll, dem Grade und Umfang nach verschieden ist, so ist auch die ihr entsprechende Sühne eine mehr oder weniger gesteigerte, umfassende, erhöhete. Die einzelnen Sünden Einzelner werden am Eingang vor der Wohnung im Vorhof dadurch gesühnt, dass das Blut des Opfers an den Opferaltar gesprengt wird (Lev. 1, 4. 5. 3, 2. 13. 4, 25. 26. 30. 31. 5, 9. 13.); die Sühne einer einzelnen Versündigung des Hohenpriesters als Vertreter des ganzen Volkes vor Jehova oder eine solche des ganzen Volkes selbst erfolgt im Heiligen durch Sprengen des Opferblutes gegen den Vorhang des Allerheiligsten und des Räucheraltars (Lev. 4, 6. 7. 17. 18.); alle Sünden des gesammten Volkes während des ganzen Jahrs werden im Allerheiligsten gesühnt durch das Sprengen des Opferblutes vor der כַּפֹּרֶת, über der Jehova thront (Lev. 16, 14—16. 33. 34). Das Allerheiligste erhielt daher auch den Namen בֵּית הַכִּפֻּרִים (1 Chron. 28, 11) und der Tag, an dem diese allumfassende, höchste Sühne vollzogen wurde, hiess schlechthin יוֹם הַכִּפֻּרִים (Lev. 23, 27.), der Hohepriester nahm sie in einer besondern Amtskleidung vor, die seiner gewöhnlichen gegenüber als בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ d. i. Kleidung der Heiligkeit bezeichnet wird (Lev. 16, 4. 32.). Diese dreifache Abstufung des Heiligthums entspricht zugleich der Abstufung des ganzen Volkes Jehova dem Heiligen und Heiligenden gegenüber. Das ganze Volk ist ausgesondert und auserwählt aus allen Völkern, um Jehova eigen und ebendamit heilig zu sein (Ex. 19, 5. 6.), seine Stätte ist der Vorhof, in welchem es Jehova heiliget und von ihm geheiliget wird; hier nahet es zu Jehova und Jehova zu ihm. Aus dem heiligen Volk ist wiederum ein Stamm ausgesondert, der in besonderem Sinne Jehova eigen und heilig ist, der Priesterstamm, der die Sühne und Heiligung vermittelt; seine Stätte ist das Heilige, das nur von den Priestern betreten werden durfte (Ex. 28, 1. Num. 8, 14 fg.) Aus dem Priesterstamm endlich ist dessen Haupt der Hohepriester erwählt (Hebr. 5, 4.), der allein das Allerheiligste betreten und hier den höchsten Sühn- und Heiligungsact vornehmen darf. So hängt die lokale Gliederung des Heiligthums mit der Gliederung des ganzen Volkes als des heiligen genau zusammen und ist mit dieser gesetzt. Dazu kommt nun noch, dass Heiligsein und Heiligen mit Gotte Nahesein, Nahen, Nahebringen gleichbedeutend ist. Zu Korah spricht Moses Num. 16, 5: „Morgen wird Jehova kund thun, wer sein ist und wer heilig (קָדוֹשׁ)

und wen er zu sich nahen lässet (הִקְרִיב אֵלָיו); welchen er wählet, wird er sich nahen lassen (יַקְרִיב)." Die Priester sind קְדֹשִׁים weil sie קְרֹבִים die Nahen und מַקְרִיבִים die Nahebringenden sind (Lev. 21, 6. 7. 8. Ezech. 42, 13.), wofür Ex. 19, 22 הַנִּגָּשִׁים steht (vgl. Ezech. 44, 13); das Heiligungs- und Sühnmittel, das Opfer heisst קָרְבָּן und Opfern geradezu הַקְרִיב Nahebringen. Der Begriff Nahe aber ist ursprünglich und eigentlich ein lokaler, gehört der Räumlichkeit an und hat als solcher seine Grade und Stufen, die ihm gleicher Weise zukommen, wenn er in uneigentlichem, geistig-ethischem oder religiösem Sinne steht. Wie nun in einem durchweg symbolischen Cultus überhaupt alle religiösen Begriffe und Ideen in sinnlichen, sichtbaren Formen erscheinen, so ist auch das mit Heiligsein und Heiligen gleichbedeutende Nahesein und Nahebringen sinnlich, sichtbar dargestellt durch und in lokalen, räumlichen Formen, die in einem stufenweisen steigenden Verhältniss zueinanderstehen. Die drei Abtheilungen des Heiligthums befinden sich daher nicht nebeneinander, sondern folgen nacheinander. Die letzte ist die Stätte, in der sich die Gegenwart des in Israels Mitte wohnenden heiligen und heiligenden Gottes über der כַּפֹּרֶת koncentrirt (Ex. 25, 22. 29, 42. 2 Kön. 19, 14. 15. 1 Sam. 4, 4.); nach dem Grad der Nähe, in der eine Person zu ihm steht, und in die eine Sache zu ihm gebracht wird, richtet sich der Grad ihrer Heiligkeit, die durch Sühne bedingt ist. Hier im Allerheiligsten, findet der höchste, vollkommenste und umfassendste Sühn- und Heiligungsact dadurch statt, dass das von ihm geordnete Sühnmittel, das Blut des Opfers d. i. die Seele desselben (Lev. 17, 11), in seine nächste Nähe gebracht wird; der nächst wichtigste und umfassendste Sühn- und Heiligungsact erfolgt im Heiligen unmittelbar vor dem Allerheiligsten, und der wenigst umfassende im Vorhof unmittelbar vor dem Eingang in die Wohnung. Im Vorhof nahet sich das Volk seinem Gott, im Heiligen die zum besondern Dienst erwählten Priester, die daher vorzugsweise die Nahenden und Nahebringenden heissen, im Allerheiligsten allein das Haupt der Nahenden, der Hohepriester. Diesem graditativen Verhältniss der Heiligungsstätten entspricht dann auch ihre räumliche Form; die des Allerheiligsten ist die möglichst vollkommenste, die des Kubus; das Heilige hat die gedehntere Form des Allerheiligsten, es ist doppelt so lang; noch gedehntere und erweiterte Form hat der Vorhof (das Nähere über diese Formen siehe im folg. Kapitel). Auch darin zeigt sich das graditative Verhältniss, dass, weil Jehova der schlechthin unsichtbare

und an sich unnahbare „im Dunkel wohnen“ will (1 Kön. 8, 12.), das Allerheiligste völlig dunkel, das Heilige nur durch das Licht des Leuchters halb erleuchtet, der Vorhof ganz lichte ist (wir kommen darauf unten zurück). Ebenso findet sich die Gradation in der Verwendung der Metalle, deren drei sind, Gold, Silber, Erz, wie sich gleichfalls unten näher zeigen wird. Im Allgemeinen mag schliesslich noch darauf hingewiesen werden, wie gerade durch eine solche stufenweise Abtheilung des Heiligthums die Erkenntniss der göttlichen Heiligkeit und ihr gegenüber der menschlichen Sündhaftigkeit, also das, was das unterscheidende Wesen der israelitischen Religion allen heidnischen Religionen gegenüber ausmacht, im ganzen Volke geweckt und erhalten wurde.

---

§. 3.

Verhältniss der heidnischen Cultus-Stätten zu der Mosaischen im Allgemeinen.

Da alle nur irgend kultivirte alte Völker ihre Cultusstätten hatten, in welchen die von ihnen verehrten Gottheiten als wohnend und weilend gedacht wurden, so kann die Frage, in welchem Verhältniss zur Mos. Cultusstätte dieselben stehn, um so weniger umgangen werden, als sie tief in unsere ganze folgende Untersuchung eingreift. Dabei kann es sich aber hier, wo wir es vor allem mit der Bedeutung des heiligen Gebäudes zu thun haben, nicht um eine äusserliche Vergleichung mit den von einander so höchst verschiedenen heidnischen Cultusstätten handeln, sondern nur darum, welche Vorstellungen und Ideen das Heidenthum überhaupt dem Mosaismus gegenüber mit der Erbauung und Einrichtung seiner Cultusstätten verband.

Die vulgäre Ansicht, die sich vorzugsweise für die rationale hielt, hat den Ursprung und Entstehungsgrund der Gotteshäuser im Allgemeinen in dem Mangel an religiöser Bildung gesucht: auf niederer Stufe geistiger Entwicklung glaube der Mensch, die Gottheit, die er verehrt, bedürfe, wie er, einer Wohnung, eines Obdaches, das ihr Schutz und Schirm gewähre; natürlich nehme er dann bei dem Bau seine eigene Wohnnng zum Muster und richte

ihn nach menschlichen Bedürfnissen ein, nur etwa kostbarer und prächtiger. So behauptete z. B. Spencer (de leg. Hebr. rit. III, 6, 1.): Gentium ruditatem eique consentaneam Hebraeorum imbecillitatem templo exstruendo causam praebuisse, Gott habe sich ad populi puerilis et increduli modulum akkomodirt. Dagegen lässt schon Arnobius, der doch in seiner Schrift Disput. adversus gentes kein Interesse hatte, das Heidenthum besser zu machen, als es war, einen Heiden (cp. 6, p. 193) erklären: Non idcirco attribuimus diis templa, ut tanquam humidos ab his imbres, ventos et pluvias aut soles arceamus, sed ut eos possimus coram et cominus contueri, affari de proximo et cum praesentibus quodammodo venerationum colloquia miscere (vgl. auch Clemens Alex. Strom. 5. pag. 584). Man leitete im Alterthum die Erbauung der Gotteshäuser so wenig von der menschlichen Rohheit und Geistesschwäche her, dass man sie vielmehr den Göttern selbst zuschrieb und zwar gerade den Göttern, welche als die Führer aus der Rohheit zur Cultur und Geistesbildung galten (vgl. Münter, Religion der Babylonier S. 47); diese sind die Urbaumeister, von ihnen gieng der Tempelbau aus und die Priester, die Inhaber und Vertreter aller Geistesbildung, waren es, die den Tempelbau leiteten (vgl. Stieglitz Geschichte d. Baukunst S. 6fg.). Zudem ist es historische Thatsache, dass selbst die ältesten Tempel keine entfernte Aehnlichkeit mit den gewöhnlichen menschlichen Wohnungen hatten, und letztere gerade bei den Völkern, welche die grössten und kunstreichsten Tempel bauten, kleine Hütten waren, wie sie das dringendste Bedürfniss erforderte. „Aus einer nur in's Grosse erweiterten Nachahmung der für die gemeinen Lebensbedürfnisse errichteten Hütten, sagt Fr. v. Schlegel (Indische Bibliothek II, 4. S. 456) mit Recht, wäre nimmermehr schöne Architectur entstanden. ... Die Geschichte widerspricht von allen Seiten“ u. s. w. Selbst die Indischen Grotten- und Felsentempel sind keineswegs Nachbildung menschlicher Höhlenwohnungen, sondern aus eigenthümlichen religiösen Ideen hervorgegangen (Wuttke, Gesch. des Heidenthums. II, S. 386. 440). Wenn es nie ein Volk gegeben hat, das nicht seine Gottes- und Cultusstätten gehabt, und wenn gerade die kultivirtesten alten Völker die grössten und herrlichsten Tempel erbauten, so folgt daraus schon, dass diese Erbauung ihren ersten und tiefsten Grund in dem allgemein menschlichen Gottesbewusstsein hat und die von den Menschenwohnungen so verschiedene Einrichtung und Beschaffenheit der Gotteshäuser rein von den in

und mit dem Gottesbewusstsein unmittelbar gegebenen religiösen Ideen und Vorstellungen herrührt. Nichts ist natürlicher, als dass der Mensch den Ort, wo er die Wirksamkeit der Gottheit auf besondere Weise äusserlich oder innerlich erfahren hat, nun auch als eine Stätte betrachtet, wo sie in besonderem Sinne ist und weilt, und ebenso natürlich ist es, dass er dann eine solche Stätte für sich und Andere irgendwie als Gottesstätte bezeichnet (Gen. 28, 12 fg.), ja, um hier das besondere Weilen der Gottheit zu erhalten, ihr eine Weil- und Wohnstätte errichtet. Für diese nimmt er dann aber nicht seine Wohnung zum Muster, sondern die, welche nach seiner Vorstellung die Gottheit selbst gemacht und bereitet hat, in der sie sich nicht vorübergehend, sondern ständig aufhält, und diese ist nach allgemein menschlicher, im Gottesbewusstsein selbst wurzelnder Vorstellung entweder der Himmel oder die Welt überhaupt. *Πάντες γὰρ ἄνθρωποι*, sagt Aristoteles (de coelo. 1, 3. vgl. de mundo 2 und 6), *περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνώτατον τῷ θεῷ τόπον ἀποδιδόασι, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, ὅσοιπερ εἶναι νομίζουσι θεούς, δηλονότι ὡς τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρτημένον*. Die Götter heissen schlechthin Coelestes, und Philo (de carit. p. 700) nennt den *οὐρανὸς τὸν ἀθανάτων οἶκον*; bekannt ist der Ausdruck: *Ζεὺς ὑπέρτατα δώματα ναίων*. Daher rührt es denn, dass die der Gottheit von Menschen gemachten Wohnungen durch ihre Gestalt, Anlage und Einrichtung auf den sichtbaren Himmel als die göttliche Urwohnung hinwiesen. Dies zeigt schon das Wort Templum, mit welchem ursprünglich ein Himmelsraum bezeichnet wurde; sollte eine Götterwohnung auf Erden errichtet werden, so musste der Augur das Himmelstemplum, das als viereckigter Raum betrachtet wurde, mit seinem Krummstab auf die Erde verpflanzen und das abgemessene Viereck durch eingesteckte Pfähle bezeichnen; daher Servius das Wort templum durch locus palis aut hastis clausus, modo sit sacer, erklärt (vgl. Varro de ling. lat. 6 und K. O. Müller Die Etrusker S. 124). Regel war es überhaupt, die Gotteshäuser nach den Himmelsgegenden zu orientiren. Mit Recht sagt Görres (Mythengesch. I, S. 35): „Der gestirnte Himmel, sich in Marmor und Erz abspiegelnd, stand in allen seinen Formen in's Leben aufgenommen in den Tempeln“, und Clemens von Alex. (Strom. 5, 5) giebt an: *Εἰσὶ δὲ οἱ τὸν θεὸν σέβοντες, οὐρανοῦ μίμημα ποιησάμενοι, περιεῖχον τὰ ἄστρα προσκυνοῦσιν*. Den Persern galt der Atesch gah, der innerste Theil des Tempels für ein Bild des Gorotman d. i.

des höchsten Himmels, wo Ormuzd wohnt (Kleuker, Zendavesta III, S. 28). Die ostasiatischen Gotteshäuser mit ihren acht Absätzen stellten die sieben Planetenhimmel dar, „durch welche man zum Allerheiligsten oder dem wirklichen Himmel gelangt“ (v. Bohlen das alte Indien II, S. 105). Die Chaldäer und Sabäer, welche die Gestirne für belebt hielten und zugleich für Häuser und Wohnungen der Götter, bauten ihre Tempel genau so, wie sie sich jene Wohnungen geformt dachten (Görres a. a. O. I, S. 289—300). Wir werden unten auf noch weitere Belege stossen. Als Haus der Gottheit, in dem sie beständig weilt, wohnt und wirkt, musste aber auch die ganze Welt dem Gottesbewusstsein sich darstellen. Plutarch (de Isid.) nennt das Universum *ἱερὸν ἁγιότατον καὶ θεοπρεπέστατον*, und Clemens von Alex. (Strom. 5. p. 584) sagt von Plato *νεὼν τοῦ θεοῦ τὸν κόσμον εἰδώς*. Das Verhältniss der Welt zum Himmel in dieser Beziehung giebt Philo (de monarch. 2. p. 820) so an: *τὸ μὲν ἀνωτάτω καὶ πρὸς ἀλήθειαν ἱερὸν θεοῦ νομίζειν τὸν σύμπαντα χρὴ κόσμον εἶναι, νεὼν μὲν ἔχοντα ἁγιότατον τῆς τῶν ὄντων οὐσίας μέρος, οὐρανόν*. (Vgl. überhaupt die Stellen der Alten bei Dougtheus, Anal. excurs. 1, 180). In Aegypten stehen noch jetzt grosse Tempel, deren Decke mit goldenen Gestirnen auf blauem Grunde übersäet ist und getragen wird von Säulen, die sich mit grün bemaltem Laubwerk enden, ein deutliches Bild der über der Erde ausgebreiteten Himmelsdecke. (Vgl. die Abbild. Descript. de l'Egypt. II cah. 4. pl. 37. Heeren, Ideen II, 2. S. 223. Ritter, Erdkunde von Afrika. S. 708 fg.). In Indien gab es Tempel, in welchen der Weltschöpfer Brahman dargestellt erschien umgeben von den Hauptbestandtheilen des Weltalls; Sonne, Mond und Sterne, der Himmel, das Meer, Berge, Pflanzen, Thiere, die ganze Natur um ihn her, der Tempel war das Universum im Kleinen. Von der Erbauung des Tempels der Harmonia sagt Nonnus (Dionys. 41. 276): *ἴκελον οἶκον ἔναιε τύπῳ τετράζυγι κόσμου*. Bei den Persern hören wir von Tempelgrotten, die Zoroaster angelegt haben soll, in denen das Universum dargestellt war; der Fels galt als Symbol der Materie, auf deren Finsterniss und Trägheit sein Dunkel hinwies, im Innern fanden sich die Bilder der Elemente, der Planeten und des Zodiakus, eine Leiter mit acht Stufen von verschiedenen Metallen, als Stufenweg für die Seelen; alles war genau abgemessen und symmetrisch geordnet (vgl. Porphyr. de nymph. antr. 6. p. 253. Clemens Alex. Strom. 5. pag. 662. Görres, Myth. Gesch. I, S. 248).

Aehnliche Grotten gab es auch in Griechenland (Creuzer, Symb. 3. Aufl. I, 1, S. 62). Diese Beispiele, zu denen unten bei Betrachtung der Einzelheiten, besonders im zweiten Kapitel, noch weitere kommen werden, lassen keinen Zweifel darüber, dass die Gottesstätten des heidnischen Alterthums nicht nach äusserlichen Rücksichten und Bedürfnissen, wie die menschlichen Wohnungen, sondern nach religiösen Ideen und Vorstellungen angelegt waren und, indem sie durch ihre Anlage und sonstige Einrichtung auf den Himmels- oder Weltbau hinwiesen, symbolischen Character hatten.

Hiezu kommt nun noch ein Weiteres, was alle heidnischen Gotteshäuser ohne Ausnahme mit einander gemein haben, dass ihnen nämlich ein Gottheitsbild nicht fehlen darf. Es gehört zum Wesen der Naturreligion, dass sie die Gottheit nur in dem Medium des Natürlichen, Sichtbaren und Körperlichen schaut und erfasst, sei dieses ein von der Natur selbst unmittelbar dargebotenes oder von Menschen gefertigtes. Alle heidnischen Völker hatten ihre Idole d. h. sie verehrten ihre Gottheit in irgend einer sinnlichen, sichtbaren Form und Gestalt, die jedoch kein blosses Symbol war, sondern als des Wesens der Gottheit selbst theilhaftig gedacht wurde (*ἀγάλματα θείας μετουσίας ἀνάπλεα* nennt sie Jamblichus, vgl. Photius, biblioth. cod. 215). Entweder hielt man das Götterbild für ein vom Himmel gefallenes (*διπετὲς ἄγαλμα*) und von den Göttern selbst gegebenes (Creuzer a. a. O. IV, S. 491) oder man gab ihm, wenn es von Menschen gefertigt war, durch feierliche Weihe (*ἵδρυσις*, dedicatio), der eine magische Kraft beigelegt wurde, göttlichen Charakter. Arnobius (contr. Gent. 6) führt die Heiden redend ein: Nos neque aera, neque auri argentique materias, neque alias, quibus signa confiunt, eas esse per se deos et religiosa decernimus numina: sed eos in his colimus eosque veneramur, quos dedicatio infert sacra et fabrilibus efficit habitare simulacris. (Vgl. Pitiscus, Lex. Antiq. Rom. II, p. 301. K. O. Müller, Archäol. der Kunst S. 44.). War so das Götterbild eine Art Inkarnation der Gottheit, so umgab man es, um die Gottheit, mit der es verbunden war, immer bei sich zu haben, mit einer bestimmten Räumlichkeit, die mehr oder weniger ein förmliches Haus, eine Wohnstätte war. Man hat nicht zuerst Tempel gebaut und dann Götterbilder gemacht, um sie hineinzustellen, sondern umgekehrt um der Götterbilder willen und für sie Tempel erbaut. Der Tempel war, wie Müller (a. a. S. 372) sagt, „zunächst nichts, als der Ort, wo ein Cultusbild auf eine sichere Weise aufge-

hoben und geschützt ist.“ Ein Tempel, dem das Götterbild fehlte oder aus dem es weggenommen war, hörte auf Tempel zu sein und erschien als verödet. *Ναοῦ λόγος οὐδεὶς*, sagt Isidor von Pelusium (Epist. 4, 73), *ὃν μὴ στέφει ἄγαλμα*, wozu Spencer (de leg. Hebr. rit. III, 5, 6) ganz richtig bemerkt: Seculi fide receptum erat templa *ἀξόανα* Numine et religione vacua et plane nulla esse. Halb spottend ruft Tacitus (hist. 5, 9) über den Tempel zu Jerusalem aus: Nulla intus Deum effigies, vacua sedes et inania arcana! als wolle er sagen: Was jeder Tempel hat, was die Hauptsache und das erste Erforderniss für ihn ist, das fehlt hier.

Stellen wir die heidnischen Cultusstätten im Allgemeinen mit der Mosaischen zusammen, so ist das Verhältniss ganz dasselbe wie das oben (Einleitung §. 4) nachgewiesene des beiderseitigen Cultus überhaupt. Für's erste hat die Mos. Cultusstätte mit den heidnischen den symbolischen Character im Ganzen gemein, d. h. sie ist wie diese alle aus religiösen Ideen hervorgegangen und beruht auf denselben; wäre sie nur ein den menschlichen Wohnungen nachgebildetes, durch Glanz und Pracht den Sinnen imponirendes Gebäude ohne weitere Bedeutung, so würde sie nicht nur isolirt im ganzen Alterthum dastehen, sondern auch unter die heidnischen Cultusstätten tief herabsinken. Sehr bestimmt und scharf unterscheidet sie sich dann aber von allen durch das, was ihre sinnlichen Formen bedeuten. Wohl weist auch sie, wie viele von den heidnischen, zufolge einer natürlichen, allgemein menschlichen Anschauungsweise auf den Himmel als die Wohnung Gottes hin, aber sie hat nicht den sichtbaren, physischen Himmel mit seinen alles kosmische Leben bedingenden und regierenden, darum auch selbst als Gottheiten verehrten Gestirnen zu ihrem Urbild und Muster, sondern stellt den Himmel als die Wohnung des Einen, unsichtbaren, alles regierenden Gottes dar, der absolut heilig ist, dessen Herrlichkeit in der Heiligkeit besteht und der sein auserwähltes Volk zum Heil aller Völker der Erde heiligen und von ihm geheiligt werden will. Seine Wohnung, die er in der Mitte Israels zu errichten befiehlt, hat keine andere Bestimmung als die, ein מִקְדָּשׁ zu sein; darauf zielt ihre ganze Eintheilung und Einrichtung ab; während hier Alles auf monotheistisch-ethischen Grundideen beruht, lässt sich keine einzige heidnische Cultusstätte aufzeigen, welche gleiche Ideen auch nur andeutete, geschweige von denselben beherrscht und durchdrungen wäre. Wie die heidnischen Gottheiten selbst nur vergötterte Naturmächte sind, so sind auch

ihre Wohnungen nur Centralstätten des Naturkultus, der es weder mit der Heiligkeit Gottes noch mit der Heiligung des Menschen zu thun hat. Ebenso scharf und bestimmt unterscheidet sich für's zweite die Mos. Cultusstätte von jeder heidnischen dadurch, dass sie das, was diese nothwendig haben muss, womit sie steht und fällt, was ihren Kern und ihre Seele ausmacht, das Gottheitsbild, gar nicht haben darf und es überhaupt sogar bei Strafe der Ausrottung verboten ist, ein solches, wie es auch gestaltet sein mag, sich zu machen (Ex. 20, 4). Das heidnische Cultusgebäude wird erst durch das geweihete Götterbild zur Gottheitswohnung, das israelitische wird durch nichts mehr entweihet und geschändet als durch ein in ihm aufgestelltes Götterbild (2 Kön. 21, 7fg. 23, 6). Unsichtbar wohnt Jehova in dem Innersten des Heiligthums über der כַּפֹּרֶת, dem höchsten Sühn- und Heiligungsgeräthe, die Lade mit dem seinen heiligen Willen im Worte offenbarenden Gesetz bildet die Grundlage dieses seines Thrones und von da aus redet und gebietet er fortwährend (Ex. 25, 21fg.). Seine Wohnung schliesst ihn nicht ein, denn der Himmel Himmel fassen ihn nicht (1 Kön. 8, 27), er ist nicht wie das Götterbild an diesen oder an irgend einen Ort gebannt, „nicht des Ortes wegen hat er das Volk, sondern des Volkes wegen den Ort erwählet“ (2 Makk. 5, 19.); durch seinen Heils- und Gnadenrathschluss, nicht durch magische Mittel ist er an das Volk gebunden, in dessen Mitte er wohnen will. Wo im ganzen Alterthum giebt es einen Tempel oder Gottheitshaus, von dem sich etwas nur entfernt Aehnliches sagen liesse? Aeusserlich steht die verhältnissmässig kleine, zeltartige Mos. Cultusstätte weit gegen so viele kolossale, noch jetzt unsere Bewunderung erregende Gotteshäuser des heidnischen Alterthums, wie namentlich gegen die ägyptischen, weit zurück, seiner Bedeutung d. i. den ihm zu Grunde liegenden religiösen Ideen nach steht aber dieses Gotteshaus hoch über allen, einzig und unerreicht im ganzen Alterthum da und verdient deshalb um so mehr Bewunderung.

§. 4.

Kritik der verschiedenen Deutungen der Cultusstätte im Allgemeinen.

Von jeher hat schon die ungewöhnliche Ausführlichkeit und Sorgfalt, mit der die heilige Schrift bei der Beschreibung der Cultusstätte bis in's Einzelnste verweilt, unwillkürlich auf die Frage nach der Bedeutung derselben geführt, deren Beantwortung aber bis heute sehr verschieden ausgefallen ist. Eine lehrreiche Zusammenstellung der verschiedenen Deutungsversuche hat Leyrer in der Herzog-schen Real-Encyklopädie XV, S. 104—115 Art. Stiftshütte gegeben; vgl. auch P. Scholz, die heil. Alterth. I, S. 184—199. Eine Prüfung dieser Versuche dürfen wir um so weniger umgehen, als sie zur Rechtfertigung und weiteren Begründung der §. 2 aufgestellten Deutung durchaus erforderlich ist; sie gilt vorerst und hauptsächlich nur dem Ganzen des Baues, noch nicht den Einzelheiten, deren Deutung wir hier nur vorläufig erwähnen, weil und insofern sie mit der Auffassung des Ganzen zusammenhängen oder irgendwie zu deren Begründung gehören.

I. Die älteste Deutung, die Jahrhunderte lang fast allgemein verbreitet war und schon deshalb Beachtung verdient, erblickt in dem heiligen Gebäude ein Bild der Schöpfung Himmels und der Erde oder des Universums. Gewöhnlich wird Philo als ihr Urheber bezeichnet, was er jedoch sicher nicht ist, denn sie findet sich schon bei Rabbinen des Talmuds, der, wenn auch erst lange nach Philo abgeschlossen, doch völlig unabhängig von dessen Schriften ist und Aussprüche von streng jüdischen Gesetzeslehrern enthält, die wenigstens theilweise aus viel früherer Zeit herrühren; auch würde sich diese Deutung nicht bei den bedeutendsten und angesehendsten nachtalmudischen Rabbinen fort und fort erhalten haben, wenn sie dieselbe nur bei Philo und nicht in ihrer alten autorisirten Tradition vorgefunden hätten; nicht minder zeigt die schon oben (S. 135) angeführte Stelle aus dem 100 Jahre älteren Buche der Weish. Sal., dass der Grundgedanke kein dem Philo eigenthümlicher ist. Der alte Rabbi Nehemia sagt (Jalcut. fol. 113): אֹהֶל מוֹעֵד כְּנֶגֶד מַעֲשֵׂה בְרֵאשִׁית; von gleicher Voraussetzung ausgehend

glaubt R. Ben Uziel, der ein Schüler Hillels sein soll, der Tisch mit Brod stehe auf der Nordseite, weil von dieser Weltgegend her der Regen komme, welcher die Fruchtbarkeit der Erde fördere, der Leuchter aber stehe auf der Süd- d. h. Mittagseite, weil von dieser das Licht komme u. s. w. (Vgl. die Stelle, die Haverkamp zu Josephus Antiq. 3, 7, 7. I, p. 156. anführt). Rabbi Tancuman, bemerkt Ligtfort (Opp. I, p. 223), ostendit, quomodo constructio tabernaculi conveniat cum creatione mundi. Luci primae diei respondet candelabrum; lux enim primum opus est. Expansioni vero firmamenti, instar aulaei, respondent tabernaculi aulaea; quod est secundum opus; atque consimiliter in caeteris. Auch Jarchi zu Ex. 25, Kimchi zu Ps. 19, und Abarbanel zu Ex. 25 tragen die Deutung vom Universum vor, daher Witsius (Miscell. sacr. pag. 409) im Allgemeinen angiebt: „Judaei multum sibi sapere videntur, quum tabernaculum considerant uti mundi et naturae delineationem. Sanctum Sanctorum volunt mundum angelicum. Sancta, mundum coelorum visibilium. Atrium, orbem terrarum Mensam cum XII panibus; XII signa zodiaci. Candelabrum cum VII lampadibus, VII planetas. Quatuor cortinarum colores, quatuor mundi elementa.“ Auf den Grundgedanken kamen die jüdischen Schriftgelehrten ohne Zweifel dadurch, dass die hl. Schrift vom Himmel so oft dieselben Ausdrücke wie von der Wohnung Jehova's gebraucht (s. oben S. 135), und da ihnen die Schöpfung Himmels und der Erde als Haupt- und Grundlehre der Mosaischen Religion überhaupt galt (fundamentum legis nostrae est, quod deus hunc mundum creavit ex nihilo, sagt Maimonides More neb. 2, 30), so lag es sehr nahe, den andern Haupttheil des Gebäudes, den Vorhof, auf die Erde zu beziehen Von dieser bei den Juden bereits recipirten Auffassung des Ganzen gieng denn auch Philo aus, gab ihr aber die ihm eigenthümliche alexandrinisch griechische Färbung (vgl. die Hauptstelle de vita Mos. 3. p. 665—669). Nach ihm ist das Ganze Bild des Universums; der nicht Allen zugängliche Theil, die verhüllte Wohnung, stellt *τὰ νοητὰ* dar, der offene unter freiem Himmel befindliche Vorhof *τὰ αἰσθητά*; der vierfache farbige Stoff der untersten Decke und der Vorhänge die vier Elemente; die zwei Cherubim auf der Lade die zwei göttlichen Grundkräfte, die schaffende und regierende, oder auch die beiden Hemisphäre ober- und unterhalb der Erde, denn der Himmel sei wie die Cherubim geflügelt; der Leuchter weist auf die sieben Planeten, die mittlere Lampe auf die Sonne, er steht auf

der Südseite, weil die Planeten sich im Süden bewegen; der Tisch mit Brod und Salz (?) bedeutet die Nahrungsmittel (nach de profug. p. 477 die Zodiakalzeichen oder die zwölf Monate), er steht auf der Nordseite, weil die Nordwinde das Wachsthum fördern; der Räucheraltar ist Symbol der Erde und des Wassers, aus welchen die Dünste emporsteigen, er steht zwischen dem Leuchter und Tisch, weil Erde und Wasser den mittlern Raum des Kosmos einnehmen. Nicht sehr verschieden von dieser Philonischen Deutung ist die des Josephus (Antiq. 3, 6, 4. und 3, 7, 7.). Nach ihr dient das Ganze *εἰς ἀπομίμησιν καὶ διατύπωσιν τῶν ὅλων*, von dem 30 Ellen langen, nach der 3 abgetheilten Raum des Baues kommen 10 Ellen auf die hintere Abtheilung, die den Himmel darstellt, in den Niemand steigen kann, 20 Ellen auf die vordere Abtheilung, die den Priestern überlassen ist und die Erde und das Meer darstellt, welche dem Menschen zu betreten offen stehn. Die Stoffe und Farben bezeichnen die vier Elemente, der Byssus die Erde, auf der das Linnen wächst, der Purpur das Wasser, weil die Purpurschnecke im Meer lebt, das Blau die Luft und das Roth das Feuer. Der Leuchter weist auf den Lauf der sieben Planeten hin, und der Tisch mit den zwölf Broden auf das in 12 Monate getheilte Jahr. Man hat angenommen, diese wie die Philonische Deutung sei nur „aus dem Streben hervorgegangen, die religiösen Einrichtungen der Juden in einem den Heiden gefälligen Lichte erscheinen zu lassen“ (P. Scholz, Die h. Alterth. I, S. 187. Hengstenberg, Beiträge III, S. 638); mag immerhin ein solches Bestreben vorhanden gewesen sein, so stammt doch der beiden gemeinsame Grundgedanke nicht daher, sondern hat offenbar in der jüdischen Theologie seine Wurzel, und es ist sehr die Frage, ob Josephus seine Deutung unmittelbar aus Philo schöpfte, denn sie sieht der Rabbinischen wenigstens ebenso ähnlich wie der letztern. Gewiss ist es dagegen, dass die übereinstimmende Deutung der meisten Kirchenväter von Philo und Josephus herrührt und nun bis zum Mittelalter die gewöhnliche blieb*); in späterer Zeit zeigte sich ihr

*) Eine Spur davon findet sich schon bei Justin. Mart. cohort. ad Graec. c. 29. Clemens von Alex. (Strom. 5. p. 562) folgt fast ganz der Philonischen Deutung. Origenes (Hom. 9 in Exod. Opp. II, p. 164) sagt: Tabernaculum hoc totius mundi tenet figuram. Athanasius (Opp. II, p. 401) bezeichnet die Stiftshütte als *εἰκονογράφον τῆς κτίσεως*. Hieronymus (Epist. ad Fabiol. 9. Opp. II, p. 578) schreibt: Totus mundus in tabernaculo describitur, und folgt dann genau den Angaben des Josephus. Chrysostomus (hom. in

Grotius zu Ex. 25 u. Matth. 27, 51 nicht abgeneigt, und noch später hat Görres (Mythengesch. II, S. 525 fg.) sich für sie erklärt. Ich selbst habe mich in der ersten Ausgabe zu ihr bekannt, freilich mit einer nicht unwesentlichen Modifikation, muss aber jetzt mich völlig von ihr lossagen. Erblickt sie auch mit der hl. Schrift in der Wohnung Jehovas ein Bild des Himmels, so hat sie doch gleich darin geirrt, dass sie den Himmel rein äusserlich und nur als das Werk Gottes auffasste und dann zu diesem einen Haupttheil der Schöpfung den andern, die Erde, hinzudachte. Der ganze Bau des Mos. Heiligthums ist aber nicht aus der Idee der Schöpfung Himmels und der Erde hervorgegangen, sondern aus der Idee des Wohnens Gottes inmitten Israels, welches die Folge der Erwählung zum Volk des Eigenthums und des mit demselben geschlossenen Bundes war (S. 134). Damit steht wohl das Sichniederlassen (שָׁכַן) des im Himmel wohnenden Gottes in unmittelbarer Beziehung, nicht aber die Erschaffung des Universums. Mit Recht bemerkt P. Scholz a. a. O.: „Es ist undenkbar, dass das israelitische Centralheiligthum nicht die entfernteste Beziehung zum Bundesvolke, zur Theokratie gehabt haben sollte, dass vielmehr solche Gegenstände der Welt, die zu ihr in gar keiner speciellen Beziehung standen, wie Sonne, Mond und Sterne, Feuer und Wasser u. dgl., die selbst als Objecte heidnischer Abgötterei erscheinen und deren Verehrung den Israeliten streng verboten war (Deut. 4, 19. 17, 3), im Heiligthum ihre Darstellung und religiöse Weihe hätten finden sollen.“ Die erste und allgemeinste Bestimmung des ganzen Baues war nach Ex. 25, 8 ein מִקְדָּשׁ d. i. eine Heiligkeits- und Heiligungsstätte zu sein; bei der rein kosmischen Deutung aber bezieht sich nichts auf das, was gerade das innerste Wesen der israelitischen Religion ausmacht, nichts auf rein ethische Verhältnisse. Wozu die Darstellung rein sichtbarer Dinge und noch

---

laud. concept. Joan. Bapt. Opp. II, p. 793): *καὶ ποιεῖ τὸν ναὸν πρὸς τὴν εἰκόνα τοῦ κόσμου παντὸς, τοῦ τε αἰσθητοῦ καὶ τοῦ νοητοῦ.* Gregor von Naz. (orat. 28. Opp. I, p. 521): *ἀντίτυπος τοῦ κόσμου παντὸς, τοῦ ἔξ ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων συστήματος.* Theodoret (Quaest. 40 ad Exod.) erklärt den Bau für ein *εἰκὼν τῆς κτίσεως*, den unzugänglichen Theil *τῶν ἐπουρανίων*, den zugänglichen *τῶν ἐπιγείων*. Zu Hebr. 9, 1 sagt er: *τὴν σκηνὴν οὕτως [ἅγιον κοσμικόν] ἐκάλεσε, τύπον ἐπέχουσαν τοῦ κόσμου παντός.* Das Chron. Pach. p. 77 nennt den Tempel *ἐκμαγεῖον τοῦ παντός*. Thomas von Aquin. hält nach dem sensus literalis das tabernaculum exterius für das praesens saeculum, das tabernaculum interius für das saeculum altius spiritualium substantiarum.

dazu Verhüllung derselben für ein Volk, dem als oberste Lebensregel gesagt war: Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig! Quis crederet, fragt schon Mai (teolog. Jud. p. 218), sapientissimum deum non sublimiora docere mysteria voluisse gentem suam, quam quae Physici et Mathematici tradunt? Für die 7 Planeten hat die hebräische Sprache nicht einmal ein Wort, sie werden auch nirgends ausdrücklich erwähnt. Dass späte jüdische Könige, wie Manasse und Amon die Bilder des Thierkreises und des ganzen Himmelsheeres überhaupt im Heiligthum aufstellten, wird als die ärgste Entweihung, als Greuel und Schändung des Tempels angesehen (2 Kön. 21, 3. 23, 4, 5), daher es schwer zu begreifen ist, wie streng gesetzliche Rabbinen und Josephus, der sogar in den Stiergebilden des ehernen Meeres ein Vergehen Salomo's gegen das Verbot Ex. 20, 4 sieht (Antiq. 8, 2), die sieben Lichter des Leuchters und die 12 Brode des Tisches für Symbole der 7 Planeten und des die 12 Monate des Jahrs regulirenden Zodiakus erklären konnten.*)

II. Ausser und neben der kosmischen Deutung begegnen wir in der jüdischen Tradition einer weiteren nicht minder verbreiteten, welche, von Ex. 25, 9, 40. (26, 30) ausgehend, in dem Heiligthum eine bildliche Darstellung geistiger, himmlischer Dinge und Verhältnisse erblickt. Sie versteht an diesen Stellen unter תַּבְנִית nicht ein visionäres Musterbild, sondern ein wirklich im Himmel vorhandenes Urbild, von dem Moses ein Nachbild auf Erden

---

*) Den Grund, dass die Stiftshütte nicht Bild des Universums sein könne, weil sie nicht aus der Idee der Schöpfung Himmels und der Erde, sondern aus der Idee des Bundes Gottes mit Israel hervorgegangen sei, hat in neuester Zeit Keerl (Die Lehre des N. T. von der Herrlichkeit Gottes. Basel 1863. S. 97) als eine Verkennung der „universellen Bedeutung des Bundes Jehova's mit Israel“ bezeichnet. Er sagt: „Schon die Geschichte des Heiligthums, die sich vom Paradies des Anfangs bis zum Paradies der Vollendung erstreckt, beweist, dass das Heiligthum nicht blos Israel angeht, und dass mithin auch der Bund zwar ursprünglich mit dem auserwählten Volk geschlossen wird, aber seiner Idee nach universeller Natur ist und nicht nur die Erde, sondern auch den Himmel umfasst. Aus dieser Idee des Bundes folgt, dass die Stiftshütte und der Tempel ein Abbild des Universums sein müssen.“ Allein schon der geschichtliche Zusammenhang von Ex. 25 mit Ex. 24 zeigt, dass die Errichtung des Baues eine unmittelbare Folge nicht des „universellen“ sondern des speciell mit Israel geschlossenen Bundes ist und mit der Schöpfung des „Universums“ nichts zu thun hat. Zudem findet sich auch in dem Bau des Vorhofs keine entfernte Hinweisung auf die Erde als des zweiten Hauptbestandtheils der Schöpfung oder des Universums.

machen sollte. Man nahm hiernach ein himmlisches und irdisches Heiligthum an, jenes hiess das obere, dieses das untere; beide sollen dann in einer realen Verbindung mit einander gestanden sein, so dass, was in der untern geschehe, auch in der obern auf höhere, vollkommenere Weise stattfinde. Diese Auffassung findet sich nicht etwa nur bei den Rabbinen des Mittelalters, sondern schon bei denen des Talmuds, sie reicht bis in die vorchristliche Zeit hinauf.*) Mögen auch viele die Sache ganz äusserlich und eigentlich genommen haben, so ist doch gewiss dass dies bei vielen andern nicht der Fall war, wie ja überhaupt in der jüdischen Theologie so oft rein geistige Dinge mit grob sinnlichen Ausdrücken bezeichnet werden, so dass es oft schwer ist, zu bestimmen, ob sie eigentlich oder bildlich aufzufassen sind. Es war ein auch sonst im alten Orient verbreiteter Lehrsatz, dass Alles, was unten auf Erden sei oben im Himmel sein Urbild habe, mit dem es in einer realen Verbindung stehe.**) Hiernach fasste man dann auch das Dogma von dem oberen und unteren Heiligthum in dem Sinne auf, dass das untere in sinnlichen, sichtbaren Formen und Gestalten das obere ideale und unsichtbare dar-

---

*) Im talmudischen Tractat Chagigah cp. 2 heisst es: R. Simeon dixit, ea hora, qua jussit deus Israelitas erigere tabernaculum, indicavit angelis ministerii, ut et ipsi facerent tabernaculum. Cum itaque erigeretur tabernaculum inferius, erectum quoque fuit superius tabernaculum Metatroni seu angeli Metatoris, in quo offert animas justorum ad expiandum Israel. Dasselbe sagt Bemidbar rabba 12. fol. 249 und Tanchumah f. 69. Vgl. Buxtorf, Hist. arcae foed. cp. 2 (bei Ugolini thes. Ant. VIII, p. 218). — Tractat Menachoth fol. 29. 1: R. Jose filius dixit: Arca foederis, mensa et candelabrum ignea descenderunt de coelo, quae Moses vidit et ad modum ipsorum confecit. — Pesikta Jalk. Sim. 1 fol. 101, 3 sagt Gott zu Mose: Quemadmodum tu vides למעלה (superius), sic quoque fac למטה (inferius). Sohar Ex. fol. 25 coll. 28: Tentorium, quod fecit Moses in deserto, totum factum est ad modum tentorii coelestis. Aus R. Ascher Bechai comm. in leg. f. 148 führt Tholuck zu Hebr. 9, 8 die Worte an: Der Hohepriester, welcher im untern (מטה) Heiligthum dient, ist ein *δείγμα* (דוגמא) des Dienstes im oberen (מעלה) Heiligthum.

**) Sohar Gen. fol. 91. coll. 362 (bei Schöttgen Hor. h. p. 1206): די בארצא הכי נמי בעילא, quodcunque in terra est, id etiam in coelo est, et nulla res tam exigua est in mundo, quae non ab alia simili, quae in coelo est, dependeat, und Sohar Jalk. Rubeni fol. 164: Quaecunquae creavit deus למעלה, eadem etiam in terra creavit; und Ex. fol. 88. coll. 360: ad modum mundi superni hunc inferiorem condidit, ut unus mundus cum altero connecteretur. Vgl. besonders (Molitor) Philosophie der Geschichte oder über die Tradition II, S. 254. 105.

stelle. Dies zeigen sehr bestimmte und deutliche Aussprüche einzelner angesehener Rabbinen. So nennt derselbe Abarbanel, dessen mehr kosmische Deutung oben erwähnt worden, das Mosaische Heiligthum ספר חכמה עליונה, ein Buch höherer, himmlischer Weisheit. Der R. Bechai zu Exod. 25 (bei Schöttgen hor. hebr. p. 968) sagt, Mose habe auf dem Berge intellectuelle, geistige Dinge (דברי השכלי ריחניי) gesehen und sie körperlich (גופיים) dargestellt. Der R. Simeon Bar Abraham in Berachoth 5 (bei Buxtorf a. a. O.) giebt an: Gott hat uns die Gestalten (צייורי) der Stiftshütte, des Heiligen und aller seiner Geräthe, des Leuchters, des Tisches und der Altäre gegeben als Gestalten (Symbole) geistiger Dinge (צייורים שכליים) und damit wir aus ihnen die höheren (himmlischen) Wahrheiten kennen lernen (להתבונן מהם האמתות העליונות). Diese Auffassung des Heiligthums im Allgemeinen kommt der neutestamentlichen insofern sehr nahe, als letztere die Stiftshütte mit ihren Geräthen für *ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς* erklärt (Hebr. 9, 23. 8, 5.) und eines Tempels und Altars im Himmel (Offb. 11, 19. 14, 17. 15, 5) ja eines oberen Jerusalems (Gal. 4, 26) gedenkt. Da Niemand wird behaupten wollen, dass die Rabbinen, unter denen so erbitterte Gegner alles Christenthums wie z. B. Abarbanel sind, ihre Auffassung aus den neutestamentlichen Schriften entlehnt haben, so muss sie, was nicht zu übersehen ist, schon vor der christlichen Zeit unter den Juden bestanden haben und gehörte vielleicht der älteren Tradition an. Jedenfalls aber kam sie wenigstens in der zuletzt erwähnten Gestalt nicht zu allgemeiner Geltung, denn nicht wenige Rabbinen hielten an dem Buchstaben des Gesetzes fest und nahmen an, dass das irdische Heiligthum das Nachbild eines wirklich im Himmel vorhandenen und mit diesem in einer realen Verbindung stehenden Heiligthums sei (vgl. Schöttgen l. c. p. 1212), oder sie verloren sich bei der mehr bildlichen, geistigen Auffassung in rein allegorisch-moralische Ausdeutungen, wie sie die Haggadah gestattete. So deutet z. B. der schon oben angeführte Rabbi Ben Uziel (vgl. die Stelle bei Haverkamp zu Joseph. Antiqq. 3, 7, 7) das Becken mit Wasser im Vorhof auf die Thränen der Busse Thuenden, den Räucher- (d. i. Wohlgeruchs-)Altar auf das Forschen im Gesetz, das alle Annehmlichkeiten übertreffe, den Vorhang auf die Gerechtigkeit der Frommen, mit der sie das Vaterland bedecken, den Vorhof und seine Pforte auf die Helden Israels, um deren willen die Seelen der Söhne Israels nicht zu den Pforten der Hölle kämen,

u. s. w. Ganz anders dagegen die neutestamentlichen Schriftsteller, welche die im Heiligthum körperlich und sichtbar dargestellten Dinge und Wahrheiten als im neuen Bunde durch Christum und in ihm realisirt und vollkommen erfüllt betrachten und nachweisen. Dies führt uns auf eine weitere, nämlich auf

III. die christlich-typische Deutung, die von den neutestamentlichen Aussprüchen ausgeht, und sich von den ersten christlichen Zeiten an alle Jahrhunderte hindurch, wenn auch nicht immer in völlig gleicher Weise, erhalten hat. Auf Grund von Stellen wie Joh. 1, 14fg. 2, 19. Röm. 3, 25. 1 Kor. 3, 16. 2 Kor. 6, 16. Gal. 4, 26. Eph. 2, 20fg. Kol. 1, 19fg. 2, 9fg. 1 Tim. 3, 15. 1 Petr. 2, 5. Hebr. 3, 6. 9, 11. 10, 20. Offb. 1. 5. 21 u. s. w. erklärt sie das alttestamentliche Heiligthum für eine bildliche Vorausdarstellung Christi und seiner Gemeinde, der christlichen Kirche, ihres Lebens und ihrer Zustände. Neben der kosmischen Deutung findet sie sich schon bei den Kirchenvätern mehr oder weniger ausgeführt. (Vgl. die vielen Stellen derselben, die P. Scholz die h. Alterth. I, S. 197 namhaft macht). So deutet z. B., um nur Einen anzuführen, Origenes (Hom. in Exod. 9, 3. in Levit. 13, 2.) die Säulen auf die Lehrer der Kirche, die Kapitäle derselben auf Christum, die Basen auf die Propheten, die Decken, die mit Seilen an Pflöcken befestigt sind, auf die durch die Bande des Glaubens befestigten Gläubigen, die Metalle auf die verschiedenen Arten von Tugenden, mit denen die Kirche geschmückt ist, das Gold auf den Glauben, das unverwesliche Bauholz auf die nie alternde Erkenntniss, den Byssus auf die Reinheit, das Blau auf die Hoffnung des Himmels u. s. w. An diese Deutungsweise schliesst sich die mittelalterliche Theologie vollkommen an. So giebt, wie Leyrer (a. a. O. S. 107) anführt, nach Beda's Vorgang Peter von Celle († 1183) eine expositio mystica et moralis Mosaici tabernaculi (Biblioth. Patr. XXIII, p. 789sq.), nach welcher das Gold die claritas verae sapientiae ist, das Silber nitor sacrae eloquentiae, das Erz confessio oris ad salutem, Hyacinth coelestis conversatio, Purpur corporis passio, der Byssus carnis castitas, Ziegenhaar poenitentiae habitus; die Bundeslade ist Typus Christi, ihre Länge seiner Langmuth, die 4 Ringe der 4 Evangelisten und zugleich der 4 Cardinaltugenden in Christo, die Tragstangen der Kirchenlehrer u. s. w. Die stark allegorische Färbung solcher Deutungsart fiel in der reformatorischen Zeit weg, und die gewöhnliche wurde nun die rein typische Deutung, die ihre volle Ausbildung

im 17. Jahrhundert durch die Coccejanische Schule erhielt. Nach ihr ist die Stiftshütte vor allem ein Typus auf Christum selbst, sodann aber auch auf die Kirche, deren Haupt er ist. Vollständig durchgeführt haben diese Deutung die reformirten Theologen Witsius (Miscell. s. II, diss. 1. de tabernac. Levit. mysteriis. p. 393—451), Sal. van Till (de tabernac. Mos. cp. 25 in Ugolini's thesaur. VIII, p. 14sq.), W. Momma (de tripl. oeconom. eccles. I, 2. p. 163sqq.) J. G. Kraft (observatt. sacr. I, p. 142sqq.). Stimmen dieselben auch nicht in allen Einzelheiten vollkommen überein, so doch in den Haupt- und Grundzügen. Der Vorhof ist ein Bild ecclesiae secundum oeconomiam suam externam et formam visibilem: qua omnes illi comprehenduntur, qui professionem fidei edunt cultumque externum servant, sive sincere id faciant sive hypocritice; der Vorhofaltar ist ein Bild Christi, der das Gott angenehme Opfer dargebracht hat, das Becken Bild der Reinigung, die wir von seinem Geiste erhalten. Die Wohnung bedeutet die menschliche Natur Christi, in der die Fülle der Gottheit wohnt, sodann auch die ecclesia Electorum, in der Gott zu wohnen verheissen hat; die verschiedenen Stoffe und Farben beziehen sich auf die humanitas Christi, juxta quam est fructus terrae. Das Heilige ist Bild der ecclesia militans in terra, sein Vorhang Bild ihrer Trennung von der Welt; der Tisch mit den Broden Bild des Wortes und der Sakramente, der Leuchter Bild der von dem Licht Christi erleuchteten Kirche, der Räucheraltar Bild Christi, der sich selbst dargebracht hat Gott zu einem süssen Geruch und Fürbitte für die Seinen beim Vater einlegt. Das Allerheiligste stellt den Himmel dar, in den Christus eingegangen und in dem sich die ecclesia triumphans befindet. Die Lade mit der Kapporet ist ein Bild Christi, in dem alle Schätze der Weisheit und Erkenntniss verborgen sind, der unsere Sünden tilgt und uns mit Gott versöhnt, u. s. w. Die lutherischen Theologen stimmten mit dieser Deutung überein, nur bezogen sie Alles unmittelbar auf Christum und liessen, was characteristisch ist, die Beziehung auf die Kirche fallen, wie z. B. Lund (Jüd. Heiligth. I, 41. S. 269) sie wohl anführt, jedoch ausdrücklich bemerkt: „Die Hauptbedeutung aber gehet auf Christum selbst und sein heiliges Fleisch oder seine menschliche Natur“; diess könne, sagt er, von jeglichem Theil der Stiftshütte, nicht blos von den vornehmsten Stücken, sondern auch von den „allergeringsten, den Brettern, Säulen, Füssen, Fürhängen, und andern Dingen leicht bewiesen werden.“ Auch noch Ph. Fr.

Hiller (Neues System aller Vorbilder Jesu Christi. 1758. Neue Ausgabe 1858. S. 216fg.), der sonst sehr weit in der typischen Auffassung geht, schweigt gänzlich von der Beziehung auf die Kirche; übrigens bemerkt er (S. 218): „Ich weiss keinen Grund, warum man die Bretter mit ihren Füssen, die vielerlei Um- und Vorhänge und viel Anderes mehr auf die Naturen und Stände Christi beziehen soll; solche Dinge gehören, wie ich meine, zu dem Schwachen des Vorbildes.“ — Was wir oben in der Einleitung (S. 82) gegen die Coccejanische Typik überhaupt bemerkt haben, gilt auch im Besondern von ihrer Deutung der Cultusstätte. Ihr Haupt- und Grundgebrechen besteht darin, dass sie von jeder Beziehung des Heiligthums auf die Gegenwart völlig absieht und die Bedeutung desselben lediglich in der Zukunft sucht. Was soll doch ein Gebäude, das für den Cultus der Mosaischen Religion bestimmt ist, aber bis in's Einzelnste nur Gegenstände, Verhältnisse und Wahrheiten der erst nach Jahrhunderten eingetretenen christlichen Religion bildlich darstellt, für das Volk, das mit dem Eintreten der letztern aufhörte das Bundesvolk zu sein? Nichts widerspricht dem göttlichen Heils- und Erziehungsplan mehr als die Annahme, dass Gott unmittelbar nach dem Abschluss des alten Bundes (Ex. 24) zur Bestätigung und Unterpfand desselben dem Mose befohlen habe, ihm ein Heiligthum inmitten Israels zu errichten, das eine blosse Vorausdarstellung des neuen Bundes war und mit dem alten Bund selbst nichts zu thun hatte. Es versteht sich vielmehr ganz von selbst, dass die Central-Cultusstätte des alten Bundes in unmittelbarer Beziehung zu diesem und nicht zum neuen Bunde stehen musste; sie hat also vor allem einen symbolischen Character, und wenn ihr das neue Testament auch eine typische Bedeutung beilegt, so geschieht dies deshalb, weil das, was sie für den alten Bund bedeutet, im neuen zur vollen realen Wahrheit geworden, d. h. in der von Gott bestimmten Zeit „erfüllet“ ist. Die Grundidee des alttestamentlichen Heiligthums ist nach dem bestimmten Ausspruch Exod. 25, 8. 9 keine andere als die, die Wohnung Jehova's in der Mitte der Söhne Israels zu sein; entsprechend dem leiblichen, äusserlichen Character der alttestamentlichen Oekonomie überhaupt ist diese Wohnung eine äusserliche, in sinnlichen, sichtbaren Formen sich gestaltende, ein *ἅγιον κοσμικὸν, χειροποιητὸν* (Hebr. 9, 1. 11. 24). Im neuen Bunde aber ist das Wohnen Gottes zur vollen innerlichen Wahrheit gelangt. In Christo wohnt (*κατοικεῖ*) die ganze Fülle der Gottheit (Kol. 2, 9);

was die jüdischen Priester 2 Makk. 14, 35 vom Tempel ausriefen: *σὺ κύριε εὐδόκησας ναὸν τῆς σῆς κατασκηνώσεως ὡς ἐν ἡμῖν γενέσθαι*, das sagt der Apostel Kol. 1, 19 von Christo: *ἐν αὐτῷ εὐδόκησε πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι*. Der sich offenbarende Gott, *λογος*, ist *ἐν σαρκὶ* erschienen und wohnete (*ἐσκήνωσεν*) unter uns, und wir schaueten seine Herrlichkeit (*δόξαν*, Joh. 1, 14; mit *δόξα* übersetzen die LXX Ex. 29, 43. und 40, 3. das כָּבוֹד der Stiftshütte). Wie im alten Bunde für Israel alle Heilsoffenbarung in der Wohnung Jehova's sich koncentrirt, so geht im neuen Bunde für die ganze Menschheit alles wahre Heil und Leben von Christo aus, und von allen denen, die durch den lebendigen Glauben mit ihm, wie die Glieder mit dem Haupte, verbunden sind, heisst es nun im vollen, wahren Sinn: „Ich will in ihnen wohnen und will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein" (2 Kor. 6, 16); sie sind von dem „erfüllt", in dem die Fülle der Gottheit wohnt (Kol. 2, 10), und darum „der Tempel des lebendigen Gottes", das *κατοικητήριον τοῦ θεοῦ ἐν πνεύματι* (Eph. 1, 23. 2, 20—22). Daraus folgt nun aber nicht, dass das ganze *ἅγιον κοσμικὸν* unmittelbar Christum und seine Gemeinde abbildet, vielmehr verkennt die Coccejanische Typik gänzlich das Verhältniss der beiden Oekonomieen und verliert sich darum in ein mechanisches Verfahren, welches bei der Deutung der Einzelheiten zu Willkürlichkeiten und so plumpen Geschmacklosigkeiten geführt hat, wie wir deren bereits oben (S. 81) einige namhaft gemacht haben und später noch auf weitere stossen werden. Uebrigens ist man auch in neuester Zeit auf diese Coccejanische Typik wieder da und dort zurückgekommen, wie z. B. Wangemann in dem „Wissenschaftlichen Vortrag: Die Bedeutung der Stiftshütte." Berlin 1866. Wohin man sich dabei verirren kann, zeigt namentlich das 1847 in Frankfurt a. M. erschienene (Irvingianische) Schriftchen: „Die Mos. Stiftshütte, ihre Einrichtung und Cultus", worin es, um nur Ein Beispiel anzuführen, S. 17 heisst: „Die Ziegenhaare, d. h. das Tuch, welches daraus gewoben war, bedeutet den Geist der Weissagung in der Kirche, in jedem ihrer Glieder. Der Bock, welcher sich gerne auf den Höhen der Berge aufhält, bildet diejenigen vor, welche in dem Gebiet himmlicher Offenbarungen leben und sich in ihren Gedanken mit den übernatürlichen Beziehungen der Dinge beschäftigen. Das Haar bedeutet das göttliche Gewebe und die mannichfaltigen Ausflüsse übernatürlicher Tröstungen in der Kirche." Vor solchen bodenlosen Deutungen sind noch immer alle diejenigen nicht ge-

schützt, die nichts von Symbolik, sondern nur von Typik wissen wollen.

IV. Mit der typischen Deutung in näherer Berührung steht die anthropologische, welche in der Mos. Cultusstätte ein Bild des Menschen überhaupt oder der menschlichen Natur erblickt. Die erste Spur von ihr findet sich bei Philo, insofern er der sichtbaren, prächtigen Wohnung Jehova's gegenüber die unsichtbare Seele als die rechte und würdige Wohnung des unsichtbaren Gottes darstellt (de Cherub. p. 125), und an einer andern Stelle (*περὶ τοῦ τὸ χεῖρον* etc. p. 184) sagt: *ἡ δὲ Μωυσέως σκηνὴ συμβολικῶς οὖσα ἀνθρώπου ἀρετή*, auch in seiner ausführlicheren kosmischen Deutung der Stiftshütte (de vita Mos. p. 665 fg.) die 5 Eingangssäulen des Heiligen auf die 5 Sinne bezieht, durch welche die Innenwelt mit der Aussenwelt vermittelt werde. Der Talmud weiss noch nichts von dieser Auffassung, dagegen kommt sie bei späteren Rabbinen und im Einzelnen durchgeführt namentlich in dem Buch Cosari (II, 26—28. ed. J. Buxtorf. Bas. 1660, neuerdings deutsch mit Anmerkungen herausgegeben von Cassel) vor, welches aus dem 12. Jahrhundert herrührt. Hier wird die Stiftshütte mit dem Bau des menschlichen Körpers verglichen, in dem die vernünftige Seele ebenso wohne, wie Gott in jener; die Bundeslade bedeutet das Herz als Quelle der Weisheit, die Cherubim die ausgebreiteten Lungenlappen, das Wasserbecken und sein Fussgestell die Werkzeuge des Athemholens, der Verdauung und Sekretion, die Vorhänge und die Bohlen die weichen und harten Gliedmaasse u. s. w. Wenn auch nicht in allen Einzelheiten, so doch im Ganzen einverstanden damit hat in neuerer Zeit diese Auffassung als die allein richtige und schriftgemässe mit eben so viel Fleiss als Wärme weitläufig zu begründen versucht F. Friederich in dem schon mehrfach angeführten Werke: „Symbolik der Mos. Stiftshütte. Eine Vertheidigung Dr. Luthers gegen Dr. Bähr. Mit 23 Tafeln Abbildungen.“ Leipzig 1841. Da ich in einer Note bemerkt hatte, selbst Luther (Luthers Werke von Walch VII, S. 1236) habe den Vorhof auf den Leib, das Heilige auf die Seele und das Allerheiligste auf den Geist bezogen, dies sei jedoch keine eigentliche Deutung, sondern nur allegorische Anwendung, die Ausführung im Einzelnen sei er schuldig geblieben, so glaubt Friederich, ich sei damit der „Ehre unseres Vaters Luther“ zu nahe getreten, und unternimmt nun zu dessen Ehrenrettung die unterlassene Ausführung. Er behauptet, durch göttliche Offenbarung

sei Moses beauftragt worden „den Bau des Menschen, die Einrichtung der menschlichen Natur zum Modell der Stiftshütte zu nehmen“; diese sei hiernach „im Ganzen zunächst eine Darstellung der äusserlichen Menschengestalt, nach Haupt, Rumpf und Gliedern.“ Die in die Höhe gestreckten Arme und die auseinander gespreizten Beine bilden in ihren 4 Endpunkten „die Gestalt eines Oblongums für den Grundraum der Stiftshütte“, den Vorhof; bei den Säulen des Vorhofs ist an „die Gebeine oder Knochen und bei den Umhängen an das Fleisch des menschlichen Leibes“ zu denken; das Balkengerüste der Wohnung ist eine „Darstellung des Knochenbaues des menschlichen Hauptes und Rumpfes“; die farbige Decke und die Vorhänge weisen auf das Fleisch mit seinen „Venen und Arterien“ hin. Die beiden Geräthe des Vorhofs, Opferaltar und Becken sind eine „Andeutung der Zwiefachheit der menschlichen Natur, ihrer Theilung in männliches und weibliches Geschlecht.“ Die drei Geräthe des Heiligen, Leuchter, Räucheraltar und Schaubrodtisch, entsprechen den „Augen mit ihrem Licht, der athmenden und den Duft riechenden Nase, dem Mund, durch den die Speise eingeht.“ Die Bundeslade mit der Kapporeth hat zum Modell das sogenannte „Keilbein, os sphenoideum“, ein „mitten im Innern des menschlichen Hauptes verborgen steckendes, wundersames Knochengebilde“, die über der Lade schwebende Wolke hat ihr Gegenbild in dem auf dem Keilbein ruhenden „menschlichen Gehirn.“ Zugleich aber stellt der ganze Bau auch „die innerliche, geistige Menschennatur, in specie der Vorhof den Leib, das Heilige die Seele, das Allerheiligste den Geist“ dar. Der Leuchter entspricht „dem von Gott erleuchteten und wieder zum Leuchten bestimmten Erkenntnissvermögen“, der Schaubrodtisch ist „Symbol des höheren, geistlich-sittlichen Gefühlvermögens“, der Räucheraltar „Symbol des Begehrungsvermögens oder der Willenskraft“, die Bundeslade aber entspricht dem „Gewissen“, als dem „Wissen um Gott und um uns selber.“ Diese doppelte Bedeutung des Gebäudes ist jedoch nicht auf jedweden Menschen zu beziehen, sondern überhaupt auf den ursprünglich zum Bilde Gottes geschaffenen Menschen. Mose wurde, als er Befehl zum Bau der Stiftshütte erhielt, zugleich geoffenbart, „dass die menschliche Natur selbst die eigentliche wahre vornehmste und Lieblingsstätte Gottes auf Erden sei.“ Dies gab dem Bau einen prophetischen Character und machte ihn zur „sinnbildlichen Darstellung des dem Mittler des alten Bundes vorschwebenden hohen Ideals des rechten Menschen Gottes oder Gott-Menschen,

des Wiederherstellers des göttlichen Ebenbildes am Menschen und des Stifters des rechten Bundes zwischen Gott und den Menschen.“ Als das „Vorbild des persönlichen Christus selbst und der in ihm erschienenen rechten Hütte Gottes“ wird die Stiftshütte „abgeleiteter Weise auch ein Vorbild der den Leib des Herrn bildenden Kirche Christi“, wie denn in der Schrift die Gemeinde ebenso der Leib Christi wie der Tempel Gottes genannt wird. — Was nun die Grundidee dieser ganzen Auffassungsweise betrifft, so ist sie bei Philo und in der jüdischen Theologie offenbar nicht unmittelbar aus der heil. Schrift genommen, sondern wurzelt in der vorausgesetzten Bedeutung der Stiftshütte als eines Bildes der Welt und Schöpfung; indem man letztere sich im Menschen koncentrirt dachte (Makrokosmus und Mikrokosmus), betrachtete man ihn wie die Welt selbst als Wohnung und Tempel Gottes. Der Mensch ist jedoch nicht zum Bilde der Welt, sondern zum Bilde Gottes geschaffen (Gen. 1, 26); ihn als Mikrokosmus aufzufassen, ist jedenfalls nicht unmittelbar in der Schrift begründet und steht in viel näherer Beziehung zu ausserbiblischen orientalisch-platonischen Ideen. Friederich ist auch nicht auf direct biblischem Weg, sondern erst durch eine Aeusserung Luthers zu seiner Auffassung geführt worden, die er als biblisch zu erweisen sich bemüht, was ihm aber nur auf künstlichen und gezwungenen Umwegen gelingt. Wenn er glaubt, mit allem Recht seiner Deutung „das ehrenvolle Prädikat der Luther'schen zuschreiben zu dürfen“, so irrt er entschieden. Luther sagt nämlich in seiner erbaulichen Auslegung des Magnifikat Luk. 1, 46 auf Grund von 1 Thess. 5, 23: „Die Schrift theilet den Menschen in drei Theile“, und fährt dann zur Erläuterung fort: „Und dass wir dess ein Gleichniss anzeigen aus der Schrift: Moses machte ein Tabernakel mit dreien unterschiedlichen Gebäuen“ u. s. w. Er will also gar keine förmliche Deutung des Heiligthums geben, sondern nur eine Vergleichung anstellen; daher denn auch bis auf Friederich noch kein strenglutherischer Theologe diese, ohnehin nur gelegentliche, Vergleichung als eine eigentliche Deutung der Mos. Cultusstätte betrachtet, geschweige im Einzelnen sie durchgeführt hat. Gerade diese Durchführung im Detail ist es aber, woran die ganze Deutung scheitert. Indem sie, wie Leyrer a. a. O. mit Recht bemerkt „zu viel am Detail der Naturseite des Menschen hängen bleibt, so ist sie auf Absonderlichkeiten gerathen“; zu diesen gehört unter andern auch die Meinung, man dürfe „mit allem Rechte bei Mose verhält-

nissmässig gute anatomische Kenntnisse voraussetzen“, die er bei den Aegyptern erlangt habe und die ihm bei der Ausführung des Hauptgedankens im Einzelnen sehr zu Statten gekommen seien; namentlich hätten zur Nachbildung des wundersamen Keilbeins „frische und länger anhaltende anatomische Studien gehört.“ Friederich führt daher auch seine Beweise mit Hülfe neuerer medicinischer Werke, wie Hempel, Anfangsgründe der Anatomie 1832, Richter, Encyklopädie der menschlichen Anatomie 1836, Bock, Handatlas der Anatomie 1840; in den daraus entlehnten anatomischen Zeichnungen (tab. II, IV, VI, X, XIII, besond. XX, XXI und XXII) die Muster und Vorbilder der Stiftshütte zu finden ist eine Zumuthung, die sich etwa nur mit dem dem Buche vorgesetzten Schiller'schen Motto begründen lässt: „Was kein Verstand der Verständigen sieht, das übet in Einfalt ein kindlich Gemüth.“ Ganz ohne Zustimmung ist übrigens die Friederich'sche Ausdeutung doch nicht geblieben; sie findet sich in einem von G. Jahn zu Stralsund 1865 gehaltenen Vortrag sehr geschickt und für Nichttheologen plausibel wiedergegeben (vgl. Volksblatt für Stadt und Land von Nathusius 1865. nr. 36 und 37). Ausserdem aber ist mir bis jetzt keine zustimmende Schrift zu Gesicht gekommen, vielmehr von den verschiedensten Seiten her nur Protest und zum Theil scharfe Entgegnung. Eine ausführlichere in's Einzelne gehende Kritik mag daher hier unterbleiben. (Vgl. eine solche in meiner Schrift: Der Salomonische Tempel. Karlsruhe 1848. S. 69—82).

V. Ganz besondere Beachtung verdient die, wie Leyrer (a. a. O. S. 111) angiebt „jetzt von der offenbarungsgläubigen Theologie ziemlich übereinstimmend vertretene Deutung der Stiftshütte“, nach welcher dieselbe Symbol des Reiches Gottes unter dem alten Bunde oder der alttestamentlichen Theokratie ist. Sie wurde zuerst von Hengstenberg (Beiträge III, S. 628—652. vgl. Geschichte des Reiches Gottes unter dem alten Bunde II, 1. S. 127) aufgestellt und folgendermassen begründet: „Gott gab dem Volke in dem heiligen Zelt ein Unterpfand seiner geistlichen Gemeinschaft mit ihm. Dort wohnte er, dort wohnten seine Gläubigen bei ihm ... War das heilige Zelt der Ort des Zusammenseins von Gott und seinem Volke, so musste es nach seinen Bewohnern in 2 Haupttheile zerfallen, da ein ungetheiltes Beisammenwohnen der Stufe, auf der sich damals die Heilsanstalten befanden, nicht entsprochen haben würde. Die Stätte Gottes war das Allerheiligste, die Stätte des

Volkes eigentlich das Heilige ... Da es aber noch nicht an der Zeit war, dass das Volk unmittelbar mit Gott verkehre, es vielmehr durch eine Vermittlung äusserlich in den Schranken gehalten werden musste, die es innerlich noch nicht zu bewahren verstand, so durfte das Volk seine eigentliche Wohnstätte nur durch das Medium seiner Repräsentanten und Mittler, der Priester, betreten, und es wurde das Vorhandensein eines wirklichen Aufenthaltsortes für das Volk neben dem idealen nothwendig. Dies war der Vorhof. Die in dem heiligen Zelt befindlichen Geräthe sind so vertheilt, dass die in der Stätte Gottes befindlichen das Verhältniss Gottes zum Volk abbilden, die in der Wohnung des Volkes befindlichen das Verhältniss des Volkes zu Gott, und zwar also, dass die Geräthe, in Bezug auf welche die Priester für das Volk fungirten, im Heiligthum standen, das Geräth, in Bezug auf das eine unmittelbare Thätigkeit des Volkes stattfand (der Brandopferaltar) in dem Vorhof.“ Diese Auffassung der Stiftshütte im Ganzen hat an Kurtz in einer besondern Abhandlung (Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche 1851. S. 1 ff.) den entschiedensten Vertheidiger gefunden. Er bestreitet namentlich „die Beziehung der Wohnung auf den Himmel, als eines Nachbildes des letztern“, und sagt (S. 20 fg.): „Das Urbild der Stiftshütte war im Himmel, aber der Himmel ist nicht das Vorbild selbst ... Auch in der Apokalypse ist nicht der Himmel selbst das Urbild der Hütte Gottes bei den Menschen, sondern das himmlische Jerusalem, das vollendete Urbild der Stiftshütte, ist im Himmel, fährt aber vom Himmel herab auf die neue Erde, zubereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Manne. Demnach ist die Stiftshütte nebst Zubehör urbildlich von Ewigkeit her im Himmel, in der Wohnung Gottes; wird zufolge göttlichen Befehls von Mose symbolisch auf der Erde ab- und nachgebildet und am Schluss der ganzen Entwicklungsgeschichte, die mit der Bundschliessung am Sinai beginnt, urbildlich und real auf die Erde herabgesenkt. Dies kann, in die Sprache des Begriffs übersetzt, nichts anderes bezeichnen als dies: Die Idee, welche die Stiftshütte darstellt, ist von Ewigkeit her bei Gott, im göttlichen Rathschluss; es ist eine Idee, die auf der Erde sich verwirklichen soll, für deren Verwirklichung Gott selbst Sorge trägt; sie tritt aber nicht unvorbereitet, nicht sogleich in ihrer Vollendung ein, sondern verkörpert sich allmählig in der Geschichte und durch die Geschichte, bis sie am Ende der Tage zu vollkommen adäquater Erscheinung gelangt“.

Näher und bestimmter erklärt sich hierüber Kurtz in einer späteren Schrift (der alttest. Opferkultus. 1862. S. 25): „Die Stiftshütte trägt in ihrer dreifachen Gliederung die ab- und vorbildliche Repräsentation der drei Stadien des Fortschrittes in sich, in welchen das Reich Gottes auf Erden zur Erscheinung und Vollendung gelangt: im Vorhofe das damals gegenwärtige, wo Israel als Träger des Reiches Gottes noch priesterlicher Vermittler bedarf; im Heiligen, das nächstbevorstehende Stadium, wo die Versöhnung, die der Vorhof vorbildlich darstellt, urbildlich vollbracht sein, und in Folge dess das Volk selbst seinem priesterlichen Beruf zufolge zu Gott wird nahen können; im Allerheiligsten endlich das schliessliche Vollendungsstadium, wo das Volk Gottes zum unmittelbaren Schauen seiner Herrlichkeit gelangt ist. Diese dreifache Stufe des Nahens zu Gott, die in der Symbolik der Stiftshütte simultan im Raume dargestellt ist, soll sich successiv in der Zeit durch heilsgeschichtliche Entwicklung des Reiches Gottes darstellen. In der israelitischen Theokratie ist die erste, in der christlichen Kirche die zweite, in dem himmlischen Jerusalem der Apokalypse die dritte und letzte erreicht. Jede der früheren Stufen schliesst die folgende oder die folgenden schon potentiell in sich, besitzt sie aber blos ideell im Glauben und in der Hoffnung, — darum mussten auch schon für das erste Stadium der Entwicklung die Ab- und Vorbilder der beiden folgenden Stadien an der Cultusstätte zur Darstellung kommen.“ — So annehmbar diese ganze Auffassungsweise auch scheinen mag, so stehen ihr doch die wichtigsten Gründe entgegen.

a) Unter den verschiedenen Namen, an die man sich zur Ausmittelung der Bedeutung zuerst halten müsse, bezeichnet Hengstenberg אֹהֶל מוֹעֵד als denjenigen, auf den wir „allein“ hingewiesen seien, indem מִקְדָּשׁ und מִשְׁכָּן sich nicht über die Allgemeinheit erhüben und אֹהֶל עֵדוּת nur von einem einzelnen Bestandtheil des Inhalts entlehnt sei. Die beiden Hauptnamen, von denen auszugehen ist, sind jedoch offenbar die, welche in dem Befehl zur Errichtung des Gebäudes Ex. 25, 9. Gott selbst ihm giebt, מִקְדָּשׁ und מִשְׁכָּן; dass diese keineswegs ganz allgemeine Bezeichnungen sind, aus denen sich nichts für die Bedeutung entnehmen lässt, ist oben (S. 131 fg.) nachgewiesen worden. Abgesehen davon, bezeichnet aber auch מוֹעֵד אֹהֶל das Gebäude nicht als den Ort, wo Gott und Israel beisammen „wohnen“, sondern wohin Jehova sein Volk bestimmt und bestellt (יָעַד), wo er mit ihm zusammentreffen will, und dieser

Ort ist nicht das Zelt selbst, sondern vor demselben (אֶל־פֶּתַח), der Vorhof (s. S. 138); es kann also aus diesem Namen durchaus nicht das Zusammenwohnen in Einem Zelt bewiesen und daraus weiter gefolgert werden, dass das Gebäude eine symbolische Darstellung des Reiches Gottes unter dem alten Bunde sei. Schon damit verliert diese Deutung ihren Grund und Boden.

b) Das heilige Zelt besteht nicht aus zwei „Wohnungen“ Verschiedener, so dass man von „Bewohnern“ desselben reden oder es mit Kliefoth (Theol. Zeitschr. 1862. S. 371) „die Wohnung Zweier“ nennen könnte; es ist nur Eine Wohnung des Einen, nämlich Jehova's, der den Bau derselben mit den Worten anordnet: „Ich will in der Mitte der Söhne Israels wohnen“, aber nicht sagt: Ich will mit ihnen eine und dieselbe Wohnung gemein haben. Auch Salomo spricht (1 Kön. 8, 13): „Gebaut habe ich ein Haus der Wohnung für dich, eine feste Stätte zu deinem Wohnsitz“, nicht: für dich und für Israel, um darin beisammen zu wohnen. Nirgends in der ganzen Schrift wird das Heilige die Stätte oder Wohnung Israels genannt; es heisst vielmehr Ex. 40, 22. 24. ebenso schlechthin „die Wohnung“ nämlich Jehova's, wie vorher V. 21 das Allerheiligste; denn es sind beide nur gradweise verschiedene Abtheilungen der Einen Wohnung (S. 142), und es ist auffallend, wie Hengstenberg diese beiden nur durch einen Vorhang geschiedenen Abtheilungen des Zeltes so trennen konnte, dass er das Heilige und den äusserlich so sehr davon verschiedenen Vorhof dem Allerheiligsten gegenüber als „zwei Unterabtheilungen“ des dem Volke gehörenden Theils des Ganzen betrachtet wissen will. Wenn Hebr. 9, 2. 3. von der *σκηνὴ ἡ πρώτη* und der *σκηνὴ ἡ λεγομένη ἅγια ἁγίων* die Rede ist, so folgt daraus nicht, dass wie Lünemann (Comm. S. 271) meint, „der Verfasser die zwei Zeltabtheilungen als zwei Zelte betrachte“; als solche sieht er sie so wenig an „wie wenn wir das Eine Zelt in Vorder- und Hinterzelt unterscheiden“ (Delitzsch z. St. S. 354); Luther übersetzt richtig: das Vordertheil der Hütte. Dass es ganz textwidrig ist zwei Wohnungen in der Einen anzunehmen, haben auch Kurtz und Keil bereits anerkannt und betrachten nun blos den Vorhof als „die symbolische Wohnung des Volks“, bleiben aber dann doch dabei, dass „Gott und Volk bei einander wohnen ... das Volk im Vorhof, Gott in der Wohnung“, und demnach immerhin das ganze Heiligthum „ein signifikantes Bild des Reiches Gottes unter der Oekonomie des Gesetzes“ sei (Keil, Archäol. I, S. 96).

Allein der Vorhof, der ohnehin schon äusserlich nicht das Geringste mit einer Wohnung gemein hat, heisst niemals die „Wohnung der Söhne Israels“, auf keinen Fall in demselben Sinn, wie das Zelt die „Wohnung Jehova's“, er führt immer nur den Namen חָצֵר d. i. Umschliessung, und ist also ein blosser Hof um die Wohnung herum, der gerade, weil er ausserhalb der Wohnung sich befindet, nicht selbst für eine Wohnung erklärt werden kann. Alles „Wohnen“ setzt ein beständiges, ununterbrochenes Verweilen und Bleiben in einem Zelt oder Haus voraus; die Söhne Israels wohnten aber in ihren Zelten und nur zu bestimmten Zeiten (מוֹעֲדִים Lev. 23, 4fg. vgl. mit אֹהֶל מוֹעֵד) fanden sie sich vor der Wohnung Jehova's, im Vorhof ein, nicht um bei Jehova zu wohnen, sondern um hier mit ihm zusammen zu treffen, um die Gemeinschaft, den Bund, mit ihm zu pflegen. Jehova's Wohnung stand, wie die Anordnung des Lagers Num. 2, 1—34 vorschreibt, recht eigentlich „in der Mitte“; nicht in ihr sondern rings um sie her (מִנֶּגֶד סָבִיב) hatten die Söhne Israels ihre Wohnungen. Wohl war erstere ein Zeichen und Unterpfand des geschlossenen Bundes (S. 134), nicht aber eine symbolische Darstellung des Zusammenwohnens.

c) Dass das Heilige der „ideale“, der Vorhof der „reale“ Aufenthaltsort des Volkes und letzterer nur das nothwendige Surrogat für ersteres war, davon weiss der Mosaismus so wenig etwas, als davon, dass die gemeinen Priester, weil sie das Heilige betreten durften das „ideale“ Israel, das Volk in der Idee waren. Die Ausdrucksweise Ex. 27, 9: „Und mache den Vorhof der Wohnung“, zeigt allein schon, dass derselbe weder ein Bestandtheil der Wohnung selbst noch das Surrogat einer ihrer Abtheilungen ist, sondern die Umschliessung beider Abtheilungen sein soll. Wäre das Heilige in seinem Verhältniss zum Vorhof die Priesterstätte gegenüber der Volksstätte gewesen, so würde der Vorhof des Tempels nicht noch eine besondere Priesterstätte, den sogenannten „inneren“ (1 Kön. 6, 36) oder „Priester-Vorhof“ (2 Chron. 4, 9) erhalten haben. Der Priesterstamm war wohl ein bevorzugter, denn er war aus den übrigen Stämmen erwählt, um zu „dienen“ d. i. die gottesdienstlichen Geschäfte zu besorgen, nicht aber um das ideale Israel darzustellen; niemals hat auch das Volk in den Priestern sein Ideal erblickt. Soll von einem Ideal des Israel *κατὰ σάρκα* die Rede sein, so ist dies nur das Israel *κατὰ πνεῦμα*. Noch viel mehr als die Priester war der Hohepriester der Repräsentant des „heiligen Volkes“, aber des-

halb war doch die Stätte, die er allein betreten durfte, nicht seine, resp. des Volkes Stätte, und ebenso wenig war das Heilige, in das allein die Priester Zugang hatten, deren oder des Volkes Stätte; beide Stätten, das Allerheiligste wie das Heilige, sind Gottes Stätten, Abtheilungen der Einen Wohnung Jehova's in deren einer sämmtliche Priester als seine Diener, in der andern das Haupt der Priester die ihnen befohlene Functionen zu verrichten hatten.

d) Für die Bedeutung „Reich Gottes unter dem alten Bunde" fehlt es an jedem directen Zeugniss der Schrift, sie kann nur durch die unrichtige Voraussetzung gewonnen werden, dass in dem Heiligthum Gott mit Israel zusammenwohne und dasselbe aus zwei Wohnungen Verschiedener bestehe. Die Stiftshütte gehört wohl wesentlich zum Reich Gottes unter dem alten Bunde, denn sie ist die Bestätigung und Unterpfand dafür, dass Jehova der Gott und König Israels ist und als solcher inmitten seines Volkes wohnen will, aber sie ist nicht eine symbolische Darstellung dieses Verhältnisses selbst. Niemals wird sie „Reich Gottes" genannt oder diesem gegenüber- und gleichgestellt. Hingegen führt sie dieselben Namen wie der Himmel, so dass sich öfter kaum sicher entscheiden lässt, ob sie oder der Himmel gemeint ist, was nicht der Fall sein könnte, wenn beide nicht in einem unmittelbaren, parallelen Verhältniss zu einander zu denken wären (S. 135). Zudem kommt dann noch das ganz directe Zeugniss des Hebräerbriefs, der Kap. 9, 24 das mit Händen gemachte Heiligthum geradezu für ein Gegenbild des Himmels erklärt. Sehr richtig sagt Riehm (Lehrbegriff des Hebräerbriefs S. 491): „Er [der Verfasser] nennt nicht nur die Stiftshütte *ὑπόδειγμα καὶ σκιὰ τῶν ἐπουρανίων* (8, 5) und das mit Händen gemachte Allerheiligste *ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν* (9, 24), sondern auch alle Geräthe der priesterlichen *λειτουργία* sind ihm *ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, wie ganz klar aus der Vergleichung von 9, 23 mit 9, 21 hervorgeht und auch aus den Worten: *περὶ ὧν κ. τ. λ.* in 9, 5 und aus dem *πάντα* in dem Citat 8, 5 geschlossen werden kann. Weil also nach der angeführten Schriftstelle die Stiftshütte mit allem Zubehör von Moses nach einem ihm von Gott gezeigten *τύπος* gebaut worden war, so ist die irdische Stätte, wo Gott wohnen, sich offenbaren und verehrt werden wollte, ein seiner himmlischen Wohnung möglichst entsprechendes Abbild." Auf dieses Schriftzeugniss haben sich die Vertheidiger der Deutung vom Reich gar nicht näher eingelassen (Hengstenberg erwähnt es S. 637 kaum und Keil Arch.

I, §. 20 übergeht es ganz), es lässt sich aber mit ihrer Deutung nicht vereinigen, und ist überhaupt mit keiner exegetischen Kunst darüber hinauszukommen. So wenig die *σκηνὴ ἡ ἀληθινὴ* die neutestamentliche Theokratie, sondern *αὐτὸς ὁ οὐρανὸς* ist, so wenig ist *τὸ ἅγιον κοσμικὸν* oder die mit Händen gemachte *σκηνὴ* ein Bild der alttestamentlichen Theokratie; und wie Christus, der wahre ewige Hohepriester durch seine Himmelfahrt nicht eingieng in das Reich Gottes unter dem neuen Bunde, sondern in den Himmel selbst, so gieng auch der dem *ὑπόδειγμα* und der *σκιὰ* dienende Hohepriester nicht in das Abbild des Reiches Gottes unter dem alten Bunde, sondern in *ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν*, in das Abbild des Himmels ein.*) — Kurtz kann zwar nicht umhin, „eine Beziehung zwischen dem Himmel und der Stiftshütte“ zuzugeben, nur soll letztere nicht als ein „Nachbild des Himmels“ aufgefasst werden können, es bestehe vielmehr zwischen der Wohnung Gottes im Himmel und der Wohnung Gottes inmitten Israels „ein Gegensatz“, und zwar „völlig entspre-

---

*) Man hat mehrfach behauptet, der Verf. des Hebr. Briefs bezeichne das Allerheiligste nur einmal (9, 3) durch *ἅγια ἁγίων*, sonst immer schlechtweg durch *τὰ ἅγια* (vgl. Delitzsch, Comm. S. 322), so dass also nur dieses, mit Ausschluss des Heiligen, *ὑπόδειγμα* des Himmels wäre und man daraus folgern könnte, das Heilige sei nicht Wohnung Gottes, sondern des Volkes oder seiner Repräsentanten, der Priester. Ich kann mich von der Richtigkeit dieser Behauptung nicht überzeugen und halte sie für unnöthig, ja für kaum zulässig. Wenn Christus dem alttest. Hohenpriester gegenüber *τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς* genannt wird, so kann bei *τῶν ἁγίων* schon deshalb nicht blos und allein an das Allerheiligste gedacht werden, weil der alttest. Hohepriester gar nicht blos im Allerheiligsten, sondern auch im Heiligen zu functioniren hatte (Lev. 4, 5—7. 16—18). Versteht man unter *τῶν ἁγίων* nur das Allerheiligste, so wird das *καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς* sehr schwierig, während die Schwierigkeit wegfällt, wenn *καὶ* explikativ: und zwar, nämlich, aufgefasst wird (vgl. Winer, Grammatik. S. 367). Wie der alttest. Hohepriester *λειτουργὸς* beider Abtheilungen *τῆς σκηνῆς* ist, so ist es auch Christus, aber *τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς*. Ebenso braucht 9, 8 bei *ἡ τῶν ἁγίων ὁδὸς* nicht allein an das Allerheiligste gedacht zu werden, denn der Weg in dasselbe geht ja nothwendig durch das Heilige (vgl. 5, 14 das *διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς*). Gleiches gilt von dem *εἰς τὰ ἅγια* 9, 12., denn am Versöhnungstag (Lev. 16) musste der Hohepriester, ehe er das Allerheiligste betreten konnte, in das Heilige und durch es hindurchgehen, er hatte auch in letzterem etwas zu besorgen (Lev. 16, 12). Dies ist auch bei 9, 24. 25 und 10, 19 nicht zu übersehen. Endlich wird selbst bei *εἰς τὰ ἅγια* 13, 11 das Heilige nicht ausgeschlossen, indem ja auch solche Opferthiere, deren Blut nicht in's Allerheiligste, sondern nur in's Heilige kam, ausser dem Lager verbrannt wurden (Lev. 4, 12, 21).

chend der Einheit und gegensätzlichen Unterschiedenheit, die zwischen den beiden Namen Gottes: Elohim und Jehova stattfindet.... Der Himmel ist die Wohnung Elohims, des Weltschöpfers und Welterhalters, die Stiftshütte dagegen ist die Wohnung Jehova's, des Begründers und Ausrichters der Theokratie, des Königs und Erziehers Israels. Nun ist Jehova kein anderer Gott als Elohim. Derselbe Gott, der als Jehova auf der Kapporeth thront, wohnt als Elohim im Himmel." Die Worte Salomo's bei der Tempeleinweihung 1 Kön. 8, 30: „Höre das Gebet, das sie thun an diesem Ort (מָקוֹם), höre es an dem Ort (מָקוֹם) deiner Wohnung im Himmel", sollen hiernach den Sinn haben: „Israel oder der bekehrte Fremdling wenden sich in ihrem Gebete an Jehova, der in diesem Hause wohnt, zu dem Israel ein rechtes Herz fassen kann, weil er sich als der Gnädige und Barmherzige an seinem Volk bewährt und gerade zum Denkmal, Siegel und Sinnbild dieser seiner Gnade und Barmherzigkeit dies Haus hat hinstellen lassen. Aber der Gott, von dem des Gebetes Erhörung und Realisation zu erwarten steht, ist Elohim, der im Himmel wohnt, der Weltschöpfer, Welterhalter und Weltregent, der Allmächtige, dem es zukommt, das Erbetene aus seiner Allmachtfülle zu spenden." Allein von einem solchen Gegensatz der Wohnung in der Stiftshütte und der Wohnung im Himmel weiss das A. T. so wenig als der Hebräerbrief. Nach Ex. 25, 22 ist der über der Kapporeth Thronende nicht nur der Gnädige und Barmherzige, sondern auch der Regierende und Gebietende; nach Ps. 11, 4 vgl. mit Ps. 115, 3 wohnt Gott als Jehova ebenso gut im Himmel, wie als Elohim, und umgekehrt wohnt er als Elohim ebensogut wie als Jehova im Heiligthum nach Ps. 60, 8. 68, 36. 84, 11. Der König Hiskia geht in seiner Bedrängniss nach 2 Kön. 19, 14—19 zum Tempel und ruft den dort über den Cherubim thronenden Jehova als den an, „der allein Gott ist über alle Königreiche auf Erden, der Himmel und Erde gemacht hat", und bittet ihn, Israel zu helfen und an dem Lästerer Sanherib seine strafende Allmacht zu erweisen. Nach Mich. 1, 2. 3 ist es Jehova, der „von seinem heiligen Tempel aus" wider die Abtrünnigen zeugt und „von seinem Ort" (מִמְּקוֹמוֹ) ausgeht, das Strafgericht zu vollziehen; ebenso Jes. 26, 21. Nach Amos 1, 2 ist es Jehova, der „aus Zion", wo er seinen Wohnsitz hat, brüllet d. h. als Weltregent das Strafgericht verhängt; und nach Ps. 68, 6. 7. ist es „Elohim in seiner heiligen Wohnung", der sich der Wittwen und Waisen erbarmt und die Gefangenen er-

rettet. Wie mit dem angeblichen Gegensatz zwischen der Wohnung auf Erden und der im Himmel, so verhält es sich auch mit der Unterscheidung, dass das Urbild der Stiftshütte wohl „im Himmel, aber nicht der Himmel selbst ihr Vorbild sei. Weder Ex. 25, 9. 40 noch Hebr. 8, 5 sagt, dass „die Stiftshütte nebst Zubehör urbildlich von Ewigkeit her im Himmel, in der Wohnung Gottes ist", sondern dass dem Mose die תַּבְנִית der Stiftshütte in einer Vision (מַרְאֶה, vgl. noch Num. 8, 4) auf dem Berge von Gott gezeigt wurde, sie war also nicht etwas von Ewigkeit her im Himmel Befindliches, sondern ein visionäres Modell des von Mose zu errichtenden Gebäudes; was aber diese תַּבְנִית symbolisch darstellte, das sagt Hebr. 8, 5 u. 9, 24, nämlich *τὰ ἐπουράνια*, ja *αὐτὸν τὸν οὐρανόν*, in den Christus eingegangen, also nicht den Rathschluss Gottes von Ewigkeit her. Wenn sodann der ohnehin unbegründete Satz: „die Stiftshütte ist urbildlich von Ewigkeit her im Himmel, in der Wohnung Gottes", gar „in die Sprache des Begriffs übersetzt" heissen soll: „die Idee, welche die Stiftshütte darstellt, ist von Ewigkeit her bei Gott, im göttlichen Rathschluss", so fällt bei solcher ungehörigen und willkürlichen Uebersetzung der einfachen und klaren Schriftzeugnisse in die sogenannte Begriffssprache die ganze Darlegung des Hebräerbriefes auseinander; nichts ist auch gewisser, als dass Salomo mit den oben angeführten Worten 1 Kön. 8, 30 nicht den Sinn verband: Höre das Gebet, das hier gesprochen wird, in deinem Rathschluss von Ewigkeit her, sondern: höre es im Himmel, der deine ursprüngliche und eigentliche Wohnung ist.

e) Was insonderheit endlich die Auffassung der dreifachen Gliederung des Heiligthums als der ab- und vorbildlichen Repräsentation der drei Hauptstadien des Reiches Gottes auf Erden betrifft, so beruht dieselbe auf der unerwiesenen Voraussetzung, dass das Urbild der Stiftshütte nicht der Himmel, sondern im Himmel sei, und dass dies so viel heisse als: „die Idee, welche sie darstellt, [das Reich Gottes], ist von Ewigkeit her bei Gott, im göttlichen Rathschluss." Aber auch abgesehen davon kann, wenn der Vorhof die israelitische Theokratie, das Heilige die christliche Kirche, das Allerheiligste das himmlische Jerusalem der Apokalypse darstellt, das Ganze des Baues nicht wiederum zugleich Symbol des Reiches Gottes „unter dem alten Bunde" sein. War die Verkennung der Bedeutung und des Verständnisses des Cultus für die Zeit seines Bestehens das „Grundgebrechen der alten Typik" (s. oben S. 84), so haftet dieses

Gebrechen auch an der vorstehenden Deutung, denn wenn das Heilige und das Allerheiligste, welche mit einander die Wohnung Jehova's, also den weithin wichtigsten Haupttheil der Cultusstätte bilden, die beiden künftigen Stadien des Reiches Gottes repräsentiren, so würde die Wohnung etwas darstellen, was zur Zeit des Bestehens des alttestamentlichen Cultus noch gar nicht da war und auch noch nicht verstanden werden konnte; der göttliche Heilsrathschluss war damals noch ein *μυστήριον* und ist erst im neuen Bunde geoffenbart (Eph. 3, 9. Kol. 1, 26), wie es denn auch nicht in dem göttlichen Erziehungsplan liegen konnte, dem eben aus Aegypten ausgewanderten Volk schon den ganzen Heilsrathschluss bis hin zum himmlischen Jerusalem der Apokalypse plastisch vorausdarzustellen. Auch fehlt es an jedem Beispiel dafür, dass, was in der Zeit „successiv" auf einander folgt und Jahrtausende weit auseinander liegt, „simultan" im Raum d. i. in räumlichen, örtlichen Formen dargestellt wird. Die dreifache Gliederung des Heiligthums hat ihren Grund nicht in einer fernen Zukunft, sondern im Princip des alten Bundes überhaupt, in der heiligenden Heiligkeit Gottes. Gott wollte nicht eine Wohnung inmitten Israels haben, um ihm dadurch die künftigen Stadien seines Reiches vor Augen zu stellen, sondern um es zu heiligen und von ihm geheiliget zu werden (s. oben S. 140). Auf den biblischen Begriff: Reich Gottes und dessen verschiedene Stadien, näher einzugehen, ist hier um so weniger der Ort, als sich im Verlauf unserer Untersuchung die Unhaltbarkeit der fraglichen Deutung noch weiter bestätigen wird.*)

VI. Die rationalistische Auffassung der Mos. Cultusstätte, nach welcher „Moses nur die Einrichtung der Egyptier und anderer Völker nachgeahmt hat" (L. Bauer) oder sie theils einer gewöhnlichen menschlichen Wohnung, theils einem prachtvollen Königshause nachgebildet sein soll (Maimonides, Hartmann, Winer u. A.), gehört eigentlich gar nicht in die Reiche der verschiedenen Deutungen, insofern sie überhaupt die Bedeutsamkeit des Gebäudes in Abrede stellt; sie ist auch bereits oben (S. 127 fg.) besprochen und als völlig verfehlt nachgewiesen worden. Wir kommen hier auf sie nur zurück, weil sie neuerdings durch Hofmann (Weissagung und Er-

---

*) Die Belehrung über diesen Begriff, die mir Kurtz a. a. O. S. 15—20 vom infalliblen Lehrstuhl herab glaubte ertheilen zu müssen, hätte er sich ersparen können, da sie nichts enthält, was ich nicht schon längst wusste.

füllung S. 139ff.) einen andern Grund und Boden scheint erhalten zu haben. Seine Auffassung ist die: „In Folge der Bereitwilligkeit des Volkes, dem durch Mose kund gethanen Gesetze Gottes nachzuleben, wird nun Jehova dieses Volkes Gott sein, und demnach in Mitten desselben Wohnung machen. Er wird ein Haus und einen Priester haben und von diesem Priester in seinem Hause bedient werden ... Der Gott eines Volks muss ein Haus haben, da er wohnt: so hat Dagon bei den Philistäern, so auch Jehova bei den Israeliten das seinige ... Jehova wird, da er einmal zu Menschen kommt, um bei ihnen zu wohnen, nach der Menschen Art wohnen wollen, jetzt in einem Zelt, dereinst in einem festen Hause. Zuvörderst muss Jehova einen Sitz, und zwar einen erhöheten Sitz, einen Thron in seiner Wohnung haben ... Nächst dem Throne brauchte die Wohnung Jehova's einen Tisch und einen Leuchter. Aber der Tisch dieses Hauses stand nicht vor dem Throne und der Leuchter erhellte nicht die Umgebung des Thronsitzes, sondern durch die פָּרֹכֶת war die Stätte dieser Geräthe von dem Orte der Gegenwart Jehova's abgetrennt, zum Zeichen, dass er ihrer nicht bedürfe.... Der Altar dient dem Gotteshause als Feuerherd: da aber nur Feuer des Wohlgeruchs in dasselbe kommen darf, so muss es zwei Altäre geben, einen für Räucherwerk im Innern und einen zweiten für andere Opfergaben im Vorhofe ... Das eine Mal erhöht der Mensch den Boden, auf dem er lebt, um auf einer zur Erde gehörigen und doch von ihr unterschiedenen, dem Himmel näher gebrachten Stätte, was er erarbeitet oder besitzt, Gott darzubringen. Das andere Mal wird auf einer dem Heiligthume angehörigen Stelle das von Gott vorgeschriebene Räucherwerk verbrannt, damit sich in demselben ein Gott wohlgefälliger Duft verbreite.“ — Bei dieser Auffassung der Stiftshütte wird zwar ganz richtig davon ausgegangen, dass Jehova, weil er Israels Gott sei, auch in dessen Mitte Wohnung gemacht habe; aber statt nun auf den Begriff und die Idee des göttlichen Wohnens näher einzugehen, wird dasselbe nur im rein menschlichen Sinne genommen und alles Weitere von diesem Standpunkt aus betrachtet, so dass das Ganze ein durchaus anthropomorphisches und anthropopathisches Gepräge erhält. So gleich in dem ersten Satz: „Er wird ein Haus und einen Priester haben und von diesem Priester in seinem Hause bedient werden“, mit andern Worten: zum Hause eines Herrn gehört selbstverständlich auch ein Bedienter. Dies folgt aber nicht aus dem Begriff der göttlichen Wohnung, welche nach Ex. 25, 8 eo

ipso ein „Heiligthum“ d. h. eine Heiligkeits- und Heiligungsstätte ist; der Priester „bedient“ nicht Jehova, sondern Jehova bedient sich seiner, um die Heiligung des Volkes zu vermitteln, nicht aber um ihm das Licht in seiner Wohnung anzuzünden, den Tisch zuzubereiten und den ihm wohlgefälligen Duft mit Räucherwerk zu verbreiten. Wenn dann gesagt wird: wie Dagon bei den Philistäern sein Haus habe, „so“ habe auch Jehova bei den Israeliten das seinige, so ist wiederum der Begriff des göttlichen Wohnens nicht festgehalten. Das Haus Jehova's kann dem Haus eines Götzen nicht gleichgestellt werden, da ihm, wie §. 3 (S. 149) gezeigt worden, ein völlig anderer Begriff des Wohnens zu Grunde liegt. Der weitere Schluss: „Jehova wird, da er einmal zu Menschen kommt, um bei ihnen zu wohnen, nach der Menschen Art wohnen wollen“, ist nur insoweit richtig, als die Wohnung zur Zeit der Wanderung eine bewegliche d. h. ein Zelt, zur Zeit der Ruhe eine feste d. h. ein Haus war, nicht aber folgt daraus, dass diese Wohnung auch nach Menschenart d. h. nach menschlichem Bedürfniss eingerichtet war, dass sie, wie eine menschliche Wohnung einen „Sitz“, einen „Leuchter und Tisch“ und einen „Feuerheerd“ haben „musste“ oder „brauchte.“ Mit dieser Folgerung verfällt die Hofmann'sche Auffassung in die vulgär-rationalistische zurück, die, wie P. Scholz (hl. Alerth. I, S. 199) bemerkt, eine „das israelitische Volk tief herabwürdigende“ ist, und sich auch mit den deutlichen Angaben der Schrift nicht vereinigen lässt. Denn nach diesen war die Wohnung mit ihren Geräthen nicht „nach der Menschen Art“ eingerichtet, sondern *ὑπόδειγμα* und *σκιὰ τῶν ἐπουρανίων* oder *τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, und eben darum wurde ihr *τύπος* dem Moses von Gott in einer Vision gezeigt, geoffenbart (*κεχρημάτισται*), was unnöthig gewesen wäre, wenn sie nur nach der Menschen Art hätte eingerichtet werden sollen. Noch weiter wird sich das Verfehlte der Hofmann'schen Auffassung bei der Betrachtung der einzelnen hl Geräthe darthun.

VII. Von den katholischer Seits aufgestellten Deutungen übergehen wir die älteren meist rein allegorischen und auf den katholischen Cultus Bezug nehmenden, und gedenken hier nur der aus der neuesten Zeit von theologischen Gelehrten herrührenden. P. Scholz (a. a. O. S. 183) fasst seine Deutung zuletzt in den Worten zusammen: „Sie (die Stiftshütte) war nach ihrer ganzen Einrichtung und mit allen ihren Geräthen ein vollkommenes Bild der alttestamentlichen Heilsökonomie oder der alttestamentlichen Theokratie“; er

stimmt also in der Hauptsache mit der unter V. betrachteten Deutung überein, nur geht er dabei nicht von der falschen Voraussetzung aus, dass Jehova und Israel in dem Zelt „beisammen wohnen“, sondern sagt: „Als Zelt der Zusammenkunft wies die Stiftshütte mit ihren Geräthen die Israeliten a) zunächst auf das hin, was sie bei ihrer Zusammenkunft mit Jehova für den Zweck ihrer Sühne und Heiligung zu leisten hatten und auf die Gaben, mit welchen sie erscheinen mussten ... b) auf die Gnaden, welche Jehova für die ihm dargebrachten Gaben ihnen zu Theil werden liess, auf die Sühne ihrer Sünden und ihre Heiligung.“ Aber auch mit dieser wesentlichen Modifikation lässt sich nicht begründen, dass die Stiftshütte ein „vollkommenes Bild der alttestamentlichen Theokratie“ sei; wohl gehört sie wie unter V. schon bemerkt, zur alttest. Heilsökonomie und Theokratie, stellt diese aber nicht selbst bildlich dar, sondern ist vor allem die „Wohnung Jehova's“ und steht als solche in einem parallelen (bildlichen) Verhältniss zu dessen eigentlicher Wohnung, zum Himmel. Diese in der Schrift so bestimmt und deutlich ausgesprochene Beziehung hat auch Scholz ganz unbeachtet gelassen, er führt die hierher gehörigen Stellen nicht einmal an, geschweige dass er sie zu Grunde legt. Ganz anders und mehr im Sinn der traditionell-katholischen Deutung fasst Haneberg (die religiösen Alterthümer der Bibel S. 342 fg.) die Stiftshütte als eine bildliche Darstellung der „Stufen des religiösen Lebens“ auf, denn die Stiftshütte sei „zunächst dazu bestimmt, den religiösen Handlungen eine feste Unterlage und Stütze darzubieten und dieselben von dem gewöhnlichen Thun und Treiben auszuscheiden ... Das religiöse Leben strebt nach einem Ziel der Vollkommenheit, welches nicht mit einemmale erreicht werden kann ... Man kann eine grössere oder kleinere Zahl von Stufen des Religionslebens feststellen; doch wird immer die natürlichste Abgrenzung die sein, welche 1) einen Zustand und ein Leben der Reinigung, 2) der Erleuchtung und Uebung und endlich 3) der Vereinigung unterscheidet. Dieser natürlichen Abstufung entspricht der Vorhof, das Heilige und Allerheiligste der Stiftshütte und des Tempels. 1) Der Vorhof mit dem Brandopferaltar und dem Waschbecken entspricht jenem natürlichen Zustande des Menschen, in welchem dieser der Versöhnung bedarf, wie der Reinigungen ... 2) Es folgt das Heilige ... In den beiden Symbolen des Leuchters und Schaubrottisches ist das Leben aus dem Glauben und in der Gnade gesinnbildet ... es giebt dem Himmel

die Früchte der guten Werke, der Tugend und des Gebetes zurück. Dieses mannigfache Opfer des Tugendlebens ist durch das edle Rauchwerk ausgedrückt.“ 3) ... Das Allerheiligste mit der Bundeslade und den Cherubim ist „eine Stätte der Offenbarung Gottes, ein Abbild des Himmels, oder ein Himmel in irdischer Begrenzung ... Die Gesetzestafeln [in der Bundeslade] werden ein Zeugniss genannt; sie sind es für das vollendete Leben, denn durch sie wird die Vollkommenheit des Tugendlebens vor Gott bezeugt. Die Vollendung auf der höchsten Stufe ist ... die Theilnahme an dem unerschöpflichen Lebensreichthum Gottes, von welchem das Symbol der Cherubim Zeugniss giebt.“ Ganz nahe verwandt mit dieser Deutung, ja mit ihr fast zusammenfallend ist die von Thalhofer (die unblutigen Opfer des mosaischen Cultus. S. 219 fg.) aufgestellte, aus der sich „ergiebt, wie die gesammte religiöse Geschichte der Menschheit in der mosaischen Cultusstätte plastisch vor Augen gestellt ist, wie durch sie der Israelite stets auf seine Sündhaftigkeit, aber auch zugleich auf die Möglichkeit einer Besserung hingewiesen ist, wie ihm zugleich der geheimnissvolle, gnadenreiche und mühevolle Weg gezeigt wird, auf dem allein die Erhebung geschehen kann. Was der Israelite zu glauben, zu hoffen und zu thun hat, ist ihm in der Symbolik und Typik der Cultusstätte, wie in einem Dogmatik- und Moral-Compendium zum steten, regen Studium vorgelegt.“ Bei dieser Auffassung erscheint dann „der Vorhof als bildliche Darstellung des Normalzustandes, in dem Israel in der Gegenwart sich befand; es ist der Zustand, in welchem fortgesetzte Reinigung (Waschbecken) und stetige Abstinenz (Brandopferaltar) nothwendig sind ... Die Wohnung ist das Zelt, wo Jehova sich herablässt zur Creatur, um sie aufzunehmen in seine Gemeinschaft und zu beseligen, das Zelt der Zusammenkunft Gottes mit Israel durch Offenbarung und Opfer ... Im Heiligsten erreichen Offenbarung und Opfer ihren Gipfel; dort giebt Gott seine Befehle, dort nimmt er an, was der Mensch leistet. ... Die höchste Stufe der Einheit mit Gott wird erklommen in unserer künftigen Glorifikation im Himmel ... dieser Zustand ist symbolisirt im Allerheiligsten ... Das Heilige symbolisirt einen Mittelzustand zwischen der Glorifikation und dem gegenwärtigen Zustand des Verfalles, und dieser Zustand kann offenbar kein anderer, als der Urzustand sein ... Nur die den urzuständlichen Menschen repräsentirenden Priester dürfen, als die symbolisch Reinen und Erhobenen, das Heilige betreten“ u. s. w. — Halten wir uns nun bei der Prüfung

dieser beiden Deutungen vorerst an den Grundgedanken, so muss zugegeben werden, dass es in der hl. Schrift, deren Zeugniss hier doch allein entscheidend ist, keine Stelle giebt, in welcher die Stiftshütte oder der Tempel, sei es auch nur indirect und andeutend, als ein Bild des religiösen Lebens oder als eine Darstellung der religiösen Geschichte der Menschheit bezeichnet wird, während es nicht an Stellen fehlt, die ganz unzweideutig und direct sich über die heilige Stätte aussprechen. Wenn Salomo bei der Einweihung des von ihm zum „Wohnsitze“ für Jehova erbauten Tempels wiederholt betet: „Höre auf das Flehen deines Volkes Israel, das sie an dieser Stätte thun, höre es an der Stätte deiner Wohnung im Himmel“ (1 Kön. 8, 13. 30. 34. 39. 43. 49.), so hat er ihn damit doch nicht entfernt als ein Bild des religiösen Lebens, sondern deutlich genug als eine Parallele der himmlischen Wohnung bezeichnen wollen. Und ebenso hat der Verf. des Hebräerbriefs, wenn er Kap. 8, 5. 9, 23. die Stiftshütte mit allem ihrem Geräthe für *ὑπόδειγμα καὶ σκιὰ τῶν ἐπουρανίων* oder *τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς* erklärt, nimmermehr daran gedacht, dass sie „die gesammte religiöse Geschichte der Menschheit“ bildlich darstelle. Das religiöse Leben des Israeliten war wohl an die Stiftshütte geknüpft und durch sie bedingt, stellte aber nicht selbst dieses Leben bildlich dar; als Wohnung Jehova's hat sie überhaupt einen objectiv göttlichen, nicht einen subjectiv menschlichen Charakter; ihre drei Abtheilungen sind wesentlich Stätten der graditativen Wirksamkeit des heiligen und heiligenden Gottes. Was sodann die drei Abstufungen des religiösen Lebens betrifft, die in den drei Abtheilungen symbolisirt sein sollen, so kann der Vorhof dem natürlichen Zustand des versöhnungs- und reinigungsbedürftigen Menschen schon deshalb nicht entsprechen, weil die Versöhnungsbedürftigkeit auch noch auf der dritten, der Vollendungsstufe, fortdauert, und gerade die allgemeinste und umfassendste Sühne im Allerheiligsten stattfindet, sodann weil das Waschbecken gar kein Reinigungsgeräthe für Alle, sondern lediglich für die Priester ist, die nur, wenn sie ihren Dienst verrichten, sich zu reinigen haben. Das Allerheiligste kann das Bild des vollendeten, mit Gott vereinigten Lebens im Himmel oder „unserer künftigen Glorifikation im Himmel“ schon deshalb nicht sein, weil nicht es allein, sondern die ganze *σκηνὴ* ein *ὑπόδειγμα τῶν ἐπουρανίων* und in ihm das Gesetz deponirt ist, welches für die Vollendeten und Glorificirten nicht mehr als Lebens-Grund und Quelle besteht. Eben darum kann aber auch das Heilige

nicht einen Mittelzustand und zwar den „Urzustand“ vor dem Sündenfall symbolisiren, denn es ist eine Abtheilung der Wohnung Jehova's und nicht der, wenn auch urzuständlichen, Menschen; dass letztere gar durch die Priester, als die symbolisch Reinen und Erhobenen, repräsentirt seien, davon weiss die Schrift nichts, sie sind lediglich Diener Jehova's, die als solche in seinem Namen die ihnen befohlenen Geschäfte besorgen und nur dadurch einen Vorzug haben. Adam, der Mensch im Urzustand, ist als solcher wohl *τύπος τοῦ μέλλοντος*, Christi, aber nicht des Priesterstandes. Ueberhaupt findet sich im alten Testament keine Stelle, wo der angegebenen drei Abstufungen des religiösen Lebens auch nur beiläufig gedacht wäre, wie man doch erwarten müsste, wenn die Cultusstätte sie plastisch vor Augen gestellt hätte. Bei der Untersuchung über die Einzelheiten des Baues, namentlich über die Geräthe wird sich noch weiter das Verfehlte dieser ganzen Auffassungsweise darthun.

VIII. Schliesslich ist noch um ihrer Eigenthümlichkeit willen eine jüdische Deutung aus neuerer Zeit zu erwähnen. Philippson (Israelitische Bibel I, S. 447) giebt über die Entstehung des israel. Heiligthums folgendes an: „Es ist biblische Ansicht, an dem Orte, wo Gottes Verbindung gesucht wird, oder wo Gott durch eine Erscheinung oder besondere Wohlthat die Verbindung des Menschen mit sich angeknüpft oder bestätigt hat, ein diesem Objecte geheiligtes Zeichen zu errichten, und aus diesem Gedanken gieng wieder das Bedürfniss hervor, ein bleibendes Gebäu zu besitzen, durch das und in dem die Vermittlung zwischen dem Menschen und Gott geschehe, die Verbindung mit Gott zu aller Zeit vermittelt werde.“ Bei dem israelitischen Heiligthum insonderheit ist es „der Altar, durch welchen die Verbindung mit Gott vermittelt wird. Dieser Altar wurde früher an jedem Ort errichtet, wo eine besondere Gelegenheit die Verbindung mit Gott wesentlich veranlasst hatte. Jetzt sollte aber die Verbindung zwischen Israel und Gott eine bleibende, täglich erhaltene sein, folglich musste auch ein beständiger Altar errichtet werden. Dieser machte aber wieder einen beständig dazu bestimmten, geweihten Ort nothwendig, der, um ihn vor Entheiligung zu schützen, abgegrenzt sein musste. Gerade weil aber dadurch dieser Platz wiederum die Weihe eines durch eine besondere Gelegenheit, welche die Verbindung mit Gott hervorgehoben hatte, geheiligten Ortes verlor: mussten andere Anstalten getroffen werden, welche die unmittelbare Nähe Gottes, mit dem der Altar

die Verbindung vermitteln sollte, beurkundeten. Diesergestalt wurde ein Platz abgesondert, in welchem der Altar aufgerichtet wurde, und das ist חצר der Hof, dann aber der Altar innerhalb des Hofes vor ein Bauwerk gestellt werden, welches die Nähe Gottes darstellen sollte משכן, die Wohnung, das Ganze war nun das Heiligthum, מקדש." Dazu wird (S. 467) weiter angegeben: „Der Altar, als der Ort, von welchem aus die Verbindung des Menschen mit Gott angeknüpft werden soll, ist vor einen Bau gestellt, welcher Gott selbst, Gottes Nähe repräsentirt, indem er die Offenbarungsstätte Gottes ist", [אהל מועד Zelt des Zusammenkommens Gottes und Israels]. „Hieraus geht das Eigenthümliche des israelitischen Heiligthums hervor, indem es ebenso Vermittlungsstätte der Verbindung Gottes mit dem Menschen, als der Verbindung des Menschen mit Gott ist, ebenso in ihm Gott zum Menschen tritt wie der Mensch zu Gott. Gerade darum aber weil dieses Heiligthum das engste Wechselverhältniss zwischen Gott und Mensch vorstellt und vermittelt, musste es zugleich überall die Entfernung des Menschen von Gott festhalten, um durch diese einer Entheiligung des Göttlichen und einem etwa vermeinten Verschwimmen des Menschlichen in's Göttliche vorzubeugen, und das Göttliche und Menschliche nicht im Zusammenstoss, sondern eben nur in der Vermittlung zu zeigen. Deshalb besteht das Heiligthum aus drei Räumen: 1) aus der Versammlungsstätte der Opfer bringenden Menschen und dem Platze des Opferns, 2) aus dem Sitze des geoffenbarten und sich offenbarenden Gottes, die Offenbarungsstätte, das Allerheiligste, das nur die Spitze des religiösen Israels, der Hohepriester, zum höchsten relig. Werke, der Sühne, einmal im Jahr betreten darf, und 3) die Stätte der Vermittlung zwischen beiden, das Heilige, von den Vermittlern Gottes und Israels, den Priestern, betreten, wo die Symbole der beiden Vermittlungsmomente, der Erkenntniss und der göttlichen Führung, der Leuchter und der Tisch stehen, und der höchste Act der Vermittlung auf dem Räucheraltar geschieht. Dieses Heilige tritt zwischen den gottgeheiligten und den zu göttlichem Zweck menschenbetretenen Raum als Vermittlung und zugleich als nothwendig trennend und abgrenzend dazwischen." — Das Erste, was bei dieser modernjüdischen Auffassung auffällt, ist die Herleitung des ganzen Heiligthums aus dem Altar des Vorhofs, die jedoch ebenso verfehlt als neu ist. Nach der Schrift knüpft sich die Entstehung der Stiftshütte nicht an die Stelle Ex. 20, 24 und an das Bedürfniss statt

eines vorübergehenden Altars einen ständigen zu haben, sodann einen bestimmten Ort für ihn abzugrenzen durch einen חָצֵר, und endlich ihn innerhalb des Hofes vor ein Bauwerk zu stellen; der Entstehungsgrund des Ganzen ist vielmehr der, dass nach erfolgter Bundesschliessung Ex. 24. Jehova Ex. 25 spricht: „Sie sollen mir ein Heiligthum machen, dass ich wohne in ihrer Mitte.“ Die Idee des göttlichen Wohnens und der davon unzertrennlichen Heiligkeit ist also die, von welcher alles ausgeht und um die sich alles dreht. Die Anordnung des Ganzen beginnt daher auch mit dem zu fertigenden Wohnsitz im engern Sinn, mit dem Thron, der aus der Lade und Kapporeth besteht (Ex. 25, 10); diese, aber nicht der ausserhalb der Wohnung in dem sie umschliessenden Hof stehende Altar ist der Kern und das Centrum des Heiligthums; weit entfernt von der Errichtung des Vorhofaltars auszugehen, kommt die Anordnung und Beschreibung des ganzen Bauwerks auf diesen erst, nachdem alle Geräthe der Wohnung und diese selbst genau angegeben sind; die Reihe der Geräthe kulminirt nicht in ihm, sondern schliesst mit ihm (Ex. 27, 1. 38, 1). Auch bei der Aufstellung des Ganzen kommt an ihn und das zu ihm gehörige Waschbecken die Reihe zuletzt, er soll „vor die Thüre der Wohnung“ gesetzt werden (Ex. 40, 6. 29). Nicht minder verfehlt scheint mir das, was sodann als Grund der Dreitheiligkeit des Heiligthums angegeben wird, dass nämlich, weil das Ganze „das engste Wechselverhältniss zwischen Gott und Mensch“ vorstellen solle, das Heilige zwischen das Allerheiligste und den Vorhof habe gesetzt werden müssen, „um einem etwa vermeinten Verschwimmen des Menschlichen in's Göttliche vorzubeugen und das Göttliche und Menschliche nicht im Zusammenstoss, sondern eben nur in der Vermittlung zu zeigen.“ Das Heilige ist ein integrirender und wesentlicher Bestandtheil des Zelts, der Wohnung Jehova's, und bildet mit dem nur durch einen Vorhang getrennten Allerheiligsten das in sich abgeschlossene Ganze dieser Wohnung, welches als solches dem Vorhof, mit dem es baulich gar nicht zusammenhängt, gegenübersteht, wie es denn auch seiner äusserlichen Beschaffenheit nach nichts mit ihm, wohl aber fast Alles mit dem Allerheiligsten gemein hat. Man kann es daher nimmer als einen Zwischenbau betrachten, der eingeschoben werden „musste“, und zwar „um die Gegensätze des Göttlichen und Menschlichen (im Allerheiligsten und Hof) getrennt, und deren Vermittlung (im Heiligen) bei gegenseitigem Zueinanderstreben darzustellen.“ Zudem war auch das Heilige gegen-

über dem Vorhof und dem Allerheiligsten gar nicht die eigentliche Stätte der (durch Sühne geschehenden) Vermittlung zwischen Gott und Menschen, denn der Sühnact erfolgte in allen 3 Stätten, und gerade der allgemeinste, höchste und umfassendste Sühnact geschah nicht im Heiligen, sondern im Allerheiligsten (s. S. 143). Ueberhaupt aber ist der Gedanke, dass das „Zueinanderstreben“ des Göttlichen und Menschlichen nicht als ein „Verschwimmen“ beider ineinander habe erscheinen dürfen und darum der Vorhof vom Allerheiligsten durch das Heilige getrennt worden sei, ein dem Mosaismus und dem ganzen Alten Testament fremder. Welchen Zwang man bei dieser Auffassung der Deutung der Geräthe und anderer Einzelheiten anthun muss, wird sich unten am gehörigen Ort zeigen.

Zweites Kapitel.

Grundriss der Cultus-Stätte.

---

§. 1.

Bedeutung des Grundrisses, seiner Zahlen und Maasse im Allgemeinen.

Jedes Gebäude, wozu es auch bestimmt sein mag, ist im Ganzen und Einzelnen bedingt durch seinen Grundriss, der sich nothwendig in Zahl und Maass bewegt. Alles Bauen, insofern es ein Formen und Gestalten ist, steht in der genauesten und unmittelbarsten Beziehung zu den Zahlen- und Maassverhältnissen; und wenn irgend eine Kunst, so ist es die Baukunst, welche auf der Kenntniss und richtigen Anwendung dieser Verhältnisse beruht. In dem in Zahl und Maass sich bewegenden Grundriss eines Gebäudes kommt die Idee und Bestimmung desselben zuerst zur Erscheinung, zur Realität; wie er aus dieser Idee geboren ist, so zeugt er auch wiederum von ihr und ist eben deshalb für ihr Verständniss von der grössten Wichtigkeit.

Bei der biblischen Beschreibung der Mosaischen Cultusstätte fällt vor allem und besonders die Sorgfalt und Genauigkeit auf, mit welcher die Zahlen- und Maassverhältnisse angegeben sind. Nicht blos auf das Ganze und seine Haupttheile erstrecken sich diese Angaben, sondern auf alle Einzelheiten, selbst auf solche, die von gar keinem Einfluss auf die Grösse, Structur und Form sind und insofern ganz unbestimmt hätten bleiben können. So die Zahl und das Maass der einzelnen Bohlen, welche die Wände des Gerüstes bilden, und der Riegel, die diese zusammen schliessen; die Zahl und das Maass der Teppiche, aus denen die Wohnungs- und die Zeltdecke zu-

sammengesetzt sind, ja selbst der Haken und Schleifen, die zur Verbindung der beiden Hälften dieser Decken dienen; ferner die Zahl und das Maass der Säulen des Vorhofs, der drei Eingänge und sämmtlicher einzelnen Geräthe der drei Abtheilungen. In äusserer Nothwendigkeit und Zweckmässigkeit können alle diese genauen Angaben so wenig ihren Grund gehabt haben als in architectonischer Pracht und Schönheit; nie wird es gelingen von diesem Standpunkt aus einen nur irgend genügenden Grund dafür anzuführen. Dass z. B. das Allerheiligste, also gerade der wichtigste Theil des Ganzen, eine Höhe, Breite und Länge von 10 Ellen haben, demnach ein vollkommener Kubus sein sollte, war eine architectonisch weder nothwendige noch geschmackvolle und schöne Bauform. Dazu kommt noch, dass auch bei den späteren heiligen Bauten und Gottesstätten vor allem die Zahlen- und Maassverhältnisse hervorgehoben werden. So bei dem Salomonischen Tempel 1 Kön. 6 und 7, 15 fg., ganz besonders aber bei dem Ezechielischen Tempel, von dem man, weil er eine rein prophetische Vision und keine Vorschrift für einen wirklichen Bau ist, am wenigsten eine so „völlig nüchterne, alles Schmuckes ermangelnde, die einzelnen Maasse bis auf die Weite der Thüren und Stärke der Mauern darbietende Beschreibung“ (Thenius, Die Bücher der Kön. Anhang S. 26.) erwarten sollte. Hier werden fast nur die Zahlen- und Maassverhältnisse mit Uebergehung selbst der wichtigsten anderweitigen Bauerfordernisse angegeben. Die Vision beginnt sehr bezeichnend damit, dass „ein Mann mit einer leinenen Schnur in seiner Hand und einer Messruthe“ erscheint, eine leuchtende Himmelsgestalt, die Alles vom Grössten bis zum Kleinsten nach Zahl und Maass bestimmt (Ezech. 40, 3. 5. 47, 3). Die Angabe dieser Bestimmungen geht dann von Vers zu Vers mehrere Kapitel hindurch und betrifft ausser dem Tempel auch noch die heilige Stadt und das heilige Land. Das: Er maass (וַיָּמָד) wiederholt sich nicht weniger als 35mal, was deutlich zeigt, welcher Nachdruck auf dem Gemessensein liegt. In gleicher Weise beginnt auch eine Vision bei Sacharja 2, 5 fg.: „Ich schauete, und siehe ein Mann mit einer Messschnur in seiner Hand; und ich sprach: Wohin gehst du? und er sprach zu mir, Jerusalem zu messen, dass ich sehe, wie gross seine Breite, und wie gross seine Länge.“ Ebenso wird nach Offb. 11, 1 dem Seher „ein Rohr, ähnlich einem Maassstabe“ gegeben, wozu der dabei stehende Engel spricht: „Mache dich auf und miss den Tempel Gottes und den Altar und die bei ihm anbeten; aber den

Vorhof ausserhalb des Tempels lasse weg und miss ihn nicht [d. i. betrachte ihn als nicht zu dem Raum gehörig, der gemessen werden soll, als nichtheilig], denn er ist den Heiden gegeben.“ Endlich schaut Johannes nach Offb. 21, 2fg. das „von Gott aus dem Himmel herabsteigende neue Jerusalem“, welches ihm gleich der Stiftshütte als *ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων* bezeichnet wird; der mit ihm redete, hatte „ein goldenes Messrohr, damit er messe die Stadt und ihre Thore uud ihre Mauern“, darauf heisst es: „und er mass die Stadt mit dem Rohr“ u. s. w. (V. 15. 16); es werden sodann die einzelnen Zahlen- und Maassverhältnisse dieser Stadt, welche durch die *δόξα τοῦ θεοῦ* erleuchtet wird (V. 23 vgl. das כְּבוֹד יְהוָה Ex. 40, 34. Ezech. 43, 5), genau angegeben. Nach allen diesen Stellen erscheint es für jeden Raum oder jede Stätte, die als eine heilige Gottesstätte bezeichnet werden soll, als das erste Erforderniss, dass sie „gemessen“ d. i. genau nach Zahl und Maass bestimmt wird; und weil gerade bei visionären Bauten das Messen und Gemessensein so besonders und fast ausschliesslich hervorgehoben wird, so theilt es nothwendig auch den visionären Charakter und ist bedeutsam, bildlich aufzufassen. Dies wird gewöhnlich unbeachtet gelassen, wenigstens sieht man sich bei den Auslegern der angeführten Stellen meist vergeblich darnach um, welchen Grund und welche Bedeutung jenes so stark hervortretende Messen und Gemessensein hat, daher wir etwas näher darauf eingehen müssen.

Wenn in der Schrift das Universum als das Werk Gottes geschildert wird, so ist es nicht blos die unendliche Schöpferkraft und Allmacht Gottes, auf die hingewiesen wird, sondern immer zugleich auch die göttliche Weisheit, mit der alles Geschaffene geordnet und eingerichtet ist (Ps. 104, 24fg. Jer. 10, 12. 51, 15. Sir. 24, 3—8. 42, 15—21). Alles Ordnen aber ist bedingt durch Zahl, Maass und Gewicht, wie denn das Buch der Weisheit (Kap. 11, 17fg.) sagt: „Deine allmächtige Hand hat *τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης* geschaffen, und (V. 21): *πάντα μετρῷ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξας*. Was hier in kurzen Worten zusammengefasst ist, wird an andern Stellen weiter ausgeführt. So heisst es Jes. 40, 12fg.: „Wer hat gemessen (מָדַד) mit seiner hohlen Hand die Wasser und geregelt (תִּכֵּן d. i. nach Maas und Umfang bestimmt und in Harmonie gebracht, vgl. Ezech. 28, 12—14. 43, 10) den Himmel mit der Spanne, und abgemessen (כָּל) mit dem Dreiling den Staub der Erde, und abgewogen mit der Wage die Berge? Wer hat geregelt den Geist Jehova's und ist sein

Rathgeber gewesen, der ihn unterwies? Wen zog er zu Rath, dass er ihm Einsicht gebe?“ Ferner Hiob 38, 4fg.: „Wo warest du, als ich die Erde gründete? Sage an, wenn du Einsicht besitzest! Wer hat ihre Maasse (מְמַדֶּיהָ) bestimmt, ob du es weisst? oder wer hat die Messschnur über sie ausgespannt? Worauf sind ihre Grundlagen eingesenkt oder wer hat ihren Eckstein gelegt? Wer hat mit Thoren das Meer umschlossen, als es hervorbrach aus Mutterschooss? Ich habe ihm meine Grenze bestimmt und ihm Riegel und Thore gesetzt und gesprochen: Bis hieher und nicht weiter!“ Ebenso Kap. 28, 20fg.: „Die Weisheit, woher kommt sie und wo ist die Stätte der Einsicht (בִּינָה)? ... Gott kennt ihren Weg, er weiss ihre Stätte. Als er dem Winde Gewicht gab und die Wasser mit dem Maas regelte (תִּכֵּן בְּמִדָּה), und dem Regen Grenze machte und Weg dem Blitz und Donner. Da sah er sie und zählte sie und bestellte sie und forschte sie aus“ (vgl. 26, 8ff.). Ganz besonders gehört hierher noch Spr. 8, 22fg. wo die göttliche Weisheit selbst spricht: „Jehova hat mich besessen im Anfang seines Wegs [d. i. Handelns], längst vor seinen Werken. Von Ewigkeit her bin ich eingesetzt, von Anfang, bevor die Erde war. ... Ehe die Berge eingesenkt waren, vor den Höhen bin ich geboren. ... Als er den Himmel feststellte (בַּהֲכִינוֹ), war ich da, als er den Himmelskreis abgrenzte (בְּחָקְקוֹ) über der Tiefe, als er die Wolken oben befestigte, ... als er dem Meer seine Grenze setzte, dass die Wasser nicht überschritten seine Mündung, als er festsetzte (בְּהַוְּקוֹ) die Grundlagen der Erde: da war ich an seiner Seite Werkmeister, spielend vor ihm allezeit“ (vgl. dazu 3, 19). Vom Himmel insbesondere heisst es, Gott habe ihn gemacht בַּתְּבוּנָה d. i. mit oder durch Weisheit, Intelligenz (Ps. 136, 5. 7—9), weil er an ihn die Gestirne und grossen Lichter, Sonne und Mond setzte, um zu scheiden Tag und Nacht, Tage und Jahre, überhaupt zur Regelung bestimmter Zeitpunkte und Berechnung oder Zählung der Zeiträume (Gen. 1, 14. Ps. 104, 19. Ps. 74, 16), so dass der Himmel der Urtypus aller Ordnung und Regelmässigkeit ist, durch die alles Sein und Leben auf Erden im Raum wie in der Zeit bedingt ist. — Nach allen diesen Stellen ist es nicht sowohl der Stoff alles Geschaffenen als vielmehr das durch Zahl und Maass Abgegrenzt-, Geordnet- und Geregelt-sein, was ihm das Gepräge des Göttlichen giebt; daraus eben wird Gott als Geist, als absolute Intelligenz erkannt und dadurch ist die ganze Schöpfung und insbesondere der Himmel eine Offenbarung Gottes. Eine unmittelbare, natürliche Folge

dieser Auffassungsweise ist es dann, dass Alles, was nach Zahl und Maass geordnet, gemessen und vollkommen geregelt ist, damit das Gepräge des Göttlichen trägt und umgekehrt alles Ungemessene, Ungezählte und Ungeordnete als ungöttlich erscheint. Soll daher irgend ein Raum, eine Stätte, ein Gebäude als göttlich, als Wohnung und Offenbarungsstätte Gottes, als Heiligthum bezeichnet werden, so ist das Gemessensein erstes und nothwendiges Erforderniss. Einem Bau, der eine Wohnung Gottes, der nachbildliche Himmel sein soll, würde das erste und wichtigste Kriterium dieser Bestimmung fehlen, wenn er nicht durch und durch gemessen, gezählt und geordnet wäre, daher bei der *σκηνὴ τοῦ θεοῦ*, dem מִשְׁכָּן und קֹדֶשׁ nicht blos das Ganze, sondern auch alles Einzelne bis auf die sämmtlichen Geräthe genau nach Zahl und Maass bestimmt ist; damit eben ist dem ganzen Bau der göttliche Stempel aufgedrückt. Es ist deshalb entschieden unrichtig, wenn Ebrard zu Offb. 11, 1. 2. (Comment. S. 327) behauptet: „Nirgends liegt im Messen als solchem schon sinnbildliche Bedeutung, sondern das Messen ist immer nur ein Mittel für weiteres“; richtig erklärt vielmehr Vitringa in dem Exkurs: Mysticus sensus Visi de mensione templi (Anacrisis Apocalyps. pag. 450—455) das Gemessensein als ein *γνώρισμα* davon, dass der Tempel ein *κατοικητήριον τοῦ θεοῦ* sei; und schon Josephus, der die Stiftshütte für ein Bild des Universums hält (s. oben S. 154) sagt mit Bezug darauf (Antiq. 3, 6, 4): *τὴν διαμέτρησιν τὴν τοιαυτὴν τῆς σκηνῆς πρὸς μίμησιν τῆς τῶν ὅλων φύσεως συνέβαινεν εἶναι*, und weiter unten: *Καὶ Μωυσῆς ἕκαστα περὶ τῶν μέτρων κατὰ τὴν ὑποθήκην τοῦ θεοῦ ... ἀνεδίδασκει.*

Das Messen und Gemessensein überhaupt symbolisch aufzufassen, gehört nicht, wie es Manchem vielleicht scheinen könnte, in den Bereich der „forcirten Symbolik“ (s. S. 22) und ist keineswegs etwas nur dem Mosaismus Eigenthümliches, sondern beruht auf der symbolischen Denk- und Anschauungsweise, die er mit allen alten Völkern gemein hat (S. 28). Obwohl den alten heidnischen Religionssystemen die Erkenntniss des Einen Gottes abgeht, so unterscheiden sie doch sehr bestimmt in dem göttlichen Wesen überhaupt die hervorbringende Kraft von der ordnenden, nur vertheilen sie in Folge des polytheistischen Princips beide Kräfte an verschiedene, nahe mit einander verbundene Gottheiten. Die Indische Lehre stellt dem Weltschöpfer Brahma als weibliche Hälfte die Sarasvati, die Göttin der Weisheit und des Ebenmaasses, auch Vach d. i. Ur-

vernunft und Rede (= λόγος) genannt, zur Seite; das Attribut derselben ist die Leier, das Symbol der Weltharmonie und damit auch der Musik, die im ganzen Alterthum in die genaueste Verbindung mit der Lehre von Zahl und Maass (Mathematik) gebracht wurde (Stuhr Die Rel. Syst. der heidn. Völker des Orients S. 101. von Bohlen Das alte Indien I, S. 159. 202. 246). In der Chinesischen Lehre tritt die Idee der Schöpfung selbst zurück gegen die Idee der „im Weltall sich offenbarenden Ordnung und Regelmässigkeit." Die ganze Weisheit der Chinesen besteht in der Wissenschaft der (physischen und ethischen) Maasse; das Tao-king lehrt: „Der Mensch richtet sich nach dem Maass der Erde, die Erde nach dem Maass des Himmels, der Himmel nach dem Maass des Tao, das Tao nach dem Maass seiner selbst; die ganze Welt also richtet sich nach der ewigen Vernunft, die sich nur auf sich selbst beziehend ihr eigenes Maass und Muster ist"; auch ist es ein Hauptlehrsatz: „Die Musik (Harmonie) ist das Maass der Welt", und: „Der Weise findet in ihr das Grundgesetz der ganzen Welt" (Stuhr Die Chines. Reichsrel. S. 20. Windischmann Philosophie im Fortgang der Weltgesch. I, S. 293—318. 401. 438. 448). Nach der Phönizischen Lehre steht dem alten Bel Taaut „der Gott der Intelligenz, der Rathgeber des Demiurgen wie Thot dem Osiris zur Seite ... Thronend in seiner Burg im siebenten Himmel ist er der Fürst des Himmels, der die Sterne die ewig gleiche Bahn ziehen lässt, dadurch die Einheit und Harmonie im Weltall erhält und nach dem ewig unabänderlichen Gesetze der Nothwendigkeit Alles regiert. Dieses Gesetz ist personificirt die Göttin Thuro (תורה), syrisch Doto (דתא), die auch den Beinamen Chusarthis (חשרת) d. i. Harmonie führt, eben weil Ordnung und Regelmässigkeit, wornach die Gestirne ihre Bahn wandeln und alles Werden und Vergehen in bestimmten Zeiträumen erfolgt" (Movers Relig. der Phön. S. 286. 501. 520. vgl. 94. 161). Noch bestimmter, wo möglich, tritt die fragliche Idee im Aegyptischen Religionssystem auf. Hermes (Thot) steht hier dem schaffenden Götterpaar Osiris und Isis als Rathgeber zur Seite; er ist „der in Person eines Gottes verkörperte Geist" und „wo in den Erscheinungen eines Naturwesens Regelmässigkeit und Gesetzmässigkeit in höherem Grade sichtbar ist, da ist auch Hermes besonders thätig". (Baur Symbolik II, S. 45 fg. Creuzer Symbol. I, S. 388. 3te Aufl. I, 1. S. 142); er wird dargestellt mit dem Kopf eines Ibis, dem Symbol von Zahl und Maass (Clem. Alex. Strom. 5, 7. p. 567.

Plutarch. de Isid 75). Wie tief auch bei den Griechen die Vorstellung wurzelte, dass das Formen und Bestimmen nach Zahl und Maass das eigentlich Göttliche in und an der Welt sei, zeigt sich schon darin, dass Herodot (2, 52) das Wort *θεοὶ* von *θεῖναι* i. e. ponere, collocare und daher ordinare herleitet, *ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον*, und noch Clemens Alex. (l. c. 1, in f.) angiebt: *παρὰ τὴν θέσιν καὶ τάξιν καὶ διακόσμησιν*. Insofern sich in dem Abmessen, Abgrenzen und Ordnen des Weltstoffes das eigentlich göttliche Thun kundgiebt, stellt Plato den Satz auf: *τὸν θεὸν ἀεὶ γεωμετρεῖν*, was Plutarch (Symposiac. 8, 2, 1—4) mit den Worten erklärt: *οὔτε θεὸν τῷ ἑτέρῳ τινὶ τρόπῳ κοσμοποιεῖν, ἢ περατοῦντα τὴν ὕλην ἄπειρον οὖσαν*, und dann sagt: *ἐβούλετο* (*ὁ θεὸς*) *οὖν μηθὲν ὡς ἀνυστὸν ἦν ὑπολειπεῖν ἀόριστον, ἀλλὰ κοσμῆσαι λόγῳ* (i. e. ratione) *καὶ μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ τὴν φύσιν*. Nach Plato (de republ. 7. p. 522) ist Hermes identisch mit Amun (אמון Spr. 8, 30 fg.), der in sich die unoffenbarten Urbilder aller Dinge trägt und sie ans Licht bringt. Hesychius erklärt das Wort *κόσμος* für gleichbedeutend mit *τάξις*, *κατάστασις*, *καλλός*, ebenso Suidas, denn Maass ist das Gesetz aller *εὐπρέπεια* und Schönheit. Bei Philo erscheint die alttestamentliche Idee mit der griechischen vermischt; er identificirt die *σοφία* mit dem *λόγος* und betrachtet diesen wesentlich als *λόγος τομεὺς* d. i. Ur-Theiler, der den formlosen Weltstoff abgetheilt, abgemessen und dadurch geordnet habe, er nennt ihn geradezu „das Maass aller Dinge“; und wie dieser *λόγος τομεὺς* selbst Ur-Idee ist, so erscheinen dann auch die Ideen der realen Dinge als die *μέτρα*, *οἷς εἰδοποιεῖται καὶ μετρεῖται τὰ γενόμενα* (vgl. die Stellen, die Gfrörer Philo und die Alex. Theosophie I, S. 184 fg. anführt). — Aus allem diesem erhellt zur Genüge, dass man überall im Alterthum das Messen und Bestimmen nach Zahl und Maass nicht blos äusserlich, sinnlich auffasste, sondern es als unmittelbare Wirkung und Ausdruck des geistigen Vermögens, der Intelligenz betrachtete und darum einen sinnbildlichen Gebrauch davon machte, so dass es, weil die Gottheit die absolute und höchste Intelligenz selbst ist, zum Symbol alles dessen diente, was als ursprünglich und wesentlich göttlich bezeichnet werden sollte, daher es denn auch, wie wir unten sehen werden, namentlich bei der Anlegung von Gottesstätten, seien es offene Räume oder förmliche Gebäude, überall in Anwendung kam.

Kehren wir nun zum Grundriss der Mosaischen Cultusstätte zurück, so erscheint derselbe nicht blos deshalb bedeutsam, weil überhaupt alles in ihm genau gemessen und gezählt ist, sondern vornehmlich auch weil ganz bestimmte Zahlen und Maasse bald einfach bald mit einander kombinirt vor andern hervortreten und wiederkehren, wie sich dies zeigt, wenn man sie übersichtlich zusammenstellt.

a) Drei. Das ganze aus Wohnung und Vorhof bestehende Heiligthum (מִקְדָּשׁ) hat als solches drei Theile: Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes. Die Wohnung selbst (מִשְׁכָּן) ist gegenüber dem Vorhof wieder nach der Drei gemessen, indem das Allerheiligste ein Dritttheil, das Heilige zwei Dritttheile derselben einnimmt. Drei Vorhänge, je einer für jede der drei Abtheilungen des Ganzen, verhüllen die Eingänge. Zehnmal drei Ellen lang sind die Teppiche, welche die Decke bilden, die die Wohnung als Zelt darstellen. Der Geräthe, welche zur Sühne und Heiligung dienen, sind drei, welche, je eines für jede der drei Abtheilungen, in gerader Linie von Osten nach Westen auf einander nicht nur folgen, sondern auch hinweisen: der Brandopferaltar, der Räucheraltar und die Lade mit der Klapporeth. Drei Geräthe stehen im Heiligen nebeneinander in der Richtung von Norden nach Süden: der Tisch, der Altar und der Leuchter. Die Geräthe selbst sind mehr fach nach der Drei bestimmt: der Brandopferaltar ist drei Ellen hoch; der Leuchter hat drei Arme rechts und drei links, jeder Arm hat drei Knäufe; der Tisch ist drei halbe Ellen hoch, seine Platte zwei Ellen lang und eine breit, so dass seine Länge und Breite zusammen drei Ellen ausmachen; ebenso ist der Räucheraltar zwei Ellen hoch und eine lang und breit, zusammen drei Ellen, die Bundeslade ist drei halbe Ellen hoch und breit. Völlig ausgeschlossen ist die der Drei entsprechende Form des Dreiecks.

b) Vier. Alle Raumverhältnisse des Heiligthums sind nach der Vier bestimmt, die Form des Vierecks ist die ausschliessliche für das ganze Gebäude wie für die einzelnen Räume. Das Allerheiligste ist ein Viereck nach allen Seiten hin, ein Quadrat in der Länge, Breite und Höhe, also ein Viereck in der möglichst vollständigen Form; das Heilige ist ein gedehntes Viereck und zwar der Länge nach das Doppelviereck des Allerheiligsten und bildet mit diesem das Eine Viereck der Wohnung; auch der die Wohnung umschliessende Vorhof ist ein doppelt so langes als breites Viereck. Mit selbstverständlicher Ausnahme des Leuchters haben auch sämmtliche

Geräthe die Form des Vierecks; obwohl es schon aus den Maasangaben folgt, wird noch vom Brandopferaltar (Ex. 30, 2. 37, 25) ausdrücklich beigefügt: „viereckig soll er sein.“ Die Zahl Vier tritt auch sonst noch stark hervor. Die Wohnung hat vier Decken; die beiden, deren Maasse angegeben sind, bestehen aus vier Ellen breiten Teppichen, und die wichtigste, innere, hat im Ganzen eine Länge von zehnmal vier und eine Breite von siebenmal vier Ellen. Der Farben, die sich auf dieser Decke, wie auf den Vorhängen zeigen, sind ausschliesslich die vier: blau, dunkelroth, hochroth und weiss. Das Gerüste der Wohnung ist zusammengesetzt aus zwölfmal vier Bohlen, von welchen fünfmal vier je auf der Nord- und Süd- und zweimal vier auf der Westseite stehen. Der Fussgestelle des Gerüstes sind es auf jeder Langseite zehnmal vier, auf der Breitenseite viermal vier, im Ganzen sechs und neunzig, also doppelt zwölfmal vier. Der Säulen für den Vorhang des Allerheiligsten und des Vorhofs, der fünfmal vier Ellen misst, sind vier. Dazu kommt, dass jeder der beiden Altäre vier Hörner hat, und die auf der innern Decke dargestellten Cherubimgebilde aus vier Bestandtheilen zusammengesetzt sind; ferner dass zum Räucherwerk, wie zum heiligen Salböl vier Ingredienzien verwendet werden. Auch ist noch zu erwähnen, dass die Amtskleidung der das Heiligthum bedienenden Priester aus vier, die des Hohenpriesters aus zweimal vier Stücken besteht und die erwähnten vier Farben des Heiligthums zeigt.

c) Zehn. Die Wohnung ist zehn Ellen breit, zehn Ellen hoch und dreimal zehn Ellen lang; von dieser Länge kommen zweimal zehn Ellen auf das Heilige, die übrigen zehn auf das Allerheiligste, so dass dieses nach allen Richtungen hin zehn Ellen misst. Die innere Decke ist aus zehn Teppichen zusammengesetzt und im Ganzen viermal zehn Ellen lang. Der Teppiche der Zeltdecke, die eine Länge von dreimal zehn Ellen haben, sind zwar eilf, allein es kommen für die Wohnung selbst nur zehn in Berechnung (s. oben S. 101). Die beiden Hälften dieser Decken sind durch fünfmal zehn Haken und Schleifen mit einander verbunden. Der Vorhof ist zehnmal zehn Ellen lang und fünfmal zehn Ellen breit. Von den drei Vorhängen sind die beiden der Wohnung ein Quadrat von zehn Ellen, der des Vorhofs ist zweimal zehn Ellen breit. Im Allerheiligsten endlich ist das Grundgesetz deponirt, das aus zehn Geboten besteht.

d) Fünf. Der Vorhof ist zehnmal fünf Ellen breit, seine Umhänge sind fünf Ellen hoch und an zwölfmal fünf Säulen befestigt;

der Vorhang nimmt viermal fünf Ellen ein, rechts und links davon bleiben für die Umhänge dreimal fünf Ellen. Der Vorhofaltar misst in der Länge und Breite fünf Ellen. Am Eingang in die Wohnung stehn fünf Säulen, die Bohlen des Gerüstes werden von fünf Riegeln zusammengehalten, die beiden Hälften der Wohnungs- und der Zeltdecke sind durch zehnmal fünf Haken und Schleifen mit einander verbunden.

e) Sieben. Die Wohnungsdecke besteht aus Teppichen, von denen jeder viermal sieben Ellen lang ist. Der Leuchter im Heiligen hat sieben Lampen. Die wichtigeren Sühn- und Reinigungsacte werden durch siebenmalige Besprengung vollzogen; nach der Sieben sind alle Cultuszeiten bestimmt, der Sabbattag, das Sabbatjahr, das Jobeljahr, die Reinigungs- und Trauerzeit u. s. w.

f) Zwölf. Das Gerüste der Wohnung ist aus viermal zwölf Bohlen zusammengesetzt, auf dem Tisch im Heiligen liegen zwölf Brode, und der Vorhof hat fünfmal zwölf Säulen; aus zwölf Edelsteinen besteht das Brustschild des Hohenpriesters. Das ganze israelitische Lager ist nach der Zwölf geordnet, so dass um das Heiligthum herum je drei Stämme auf jeder der vier Seiten ihre Stellung haben.

Aus vorstehender Uebersicht der verschiedenen Zahlen- und Maassbestimmungen ergiebt sich von selbst schon, dass sie nicht auf Rechnung des Zufalls oder der Willkür kommen können; ebensowenig lassen sie sich aus Gründen äusserer Nothwendigkeit, Zweckmässigkeit oder architectonischer Symmetrie herleiten. Am allerwenigsten genügt es, wenn sie in Bausch und Bogen für runde oder heilige Zahlen erklärt werden; denn wenn sie diess alle sind, so ist nicht abzusehen, warum bald die eine bald die andere in so bestimmter Weise gebraucht ist. Da es kein Volk im Alterthum giebt, welches nicht wie im Allgemeinen so auch im Besondern von Zahl und Maass einen symbolischen Gebrauch gemacht hätte, so wäre es höchst auffallend, wenn nur das israelitische Volk, das die symbolische Anschauung überhaupt mit allen alten Völkern theilte (s. S. 45), Zahl und Maass blos arithmetisch aufgefasst und in dieser Beziehung eine Ausnahme von allen andern gemacht hätte. Dies wird auch jetzt fast allgemein zugegeben; die Zeit, in der man die Symbolik der Zahlen und jede Beschäftigung mit ihr für Mysticismus und kabbalistische Spielerei erklärte, ist vorüber, und „es dürfte unter den neueren Schriftauslegern nicht ein einziger sein, der das Dasein einer

Zahlensymbolik der heiligen Schrift in Zweifel zöge“ (Kliefoth). Dem früherhin ziemlich vernachlässigten und doch für die biblische Exegese so wichtigen Gegenstand hat sich mehr und mehr die gebührende Aufmerksamkeit zugewendet und in neuester Zeit besitzen wir über ihn bereits eine Reihe von Specialuntersuchungen.*) Es kann hier nicht der Ort sein, sich auf die biblische Zahlensymbolik in ihrem ganzen Umfang einzulassen; da wir es nur mit dem Mos. Cultus zu thun haben, so beschränken wir uns auf die Erörterung der hierher gehörigen Zahlen, Maasse und Formen.

Zunächst fragt es sich, ob allen unter a bis f angegebenen Zahlen oder nur der einen und andern symbolische Dignität zukommt. Letzteres behauptet unter Andern P. Scholz (Die heil. Alterth. I, S. 178. 193), der es als „willkürlich“ bezeichnet, wenn man grössere, kombinirte Zahlen, um ihre Bedeutung zu bestimmen, in ihre Factoren oder Grundzahlen zerlege, wie z. B. 48 in 4×12, 50 in 10×5 u. s. w. Es ist aber umgekehrt willkürlich und zum mindesten inkonsequent, wenn man von den Zahlen, die an einem und demselben Gegenstand haften und in genauer Verbindung miteinander stehen, der einen Bedeutung zu-, der andern abspricht; und was insbesondere die Zerlegung und Zurückführung kombinirter Zahlen auf die Grundzahlen betrifft, so ist dieselbe in der Schrift selbst wohl begründet, wie z. B. die bekannte Zahl 144000 (Offenbarung 7, 4—8) nothwendig auf die 12 zurückgeführt werden muss ($12 \times 12 \times 1000$), die wieder nach Num. 2, 10 in 4×3 zerfällt. Hält man es mit Scholz (S. 63) für bedeutsam, dass die Amtskleidung der Priester aus 4, die des Hohenpriesters aus 2×4 Stücken besteht, so hat man keinen Grund bei der Cultusstätte die

---

*) Unter diesen ist die umfassendste und bedeutendste die Abhandlung von Kliefoth: Die Zahlensymbolik der hl. Schrift (Theol. Zeitschrift von Dieckhoff u. Kliefoth III, 1862. S. 1—89. 341—453. 509—623), die wohl verdient hätte auch als besondere Schrift herausgegeben zu werden. Schon früher erschien die beachtenswerthe Abhandlung von Kurtz: Ueber die symbolische Dignität der Zahlen an der Stiftshütte (Theol. Studien u. Kritiken. 1844. S. 315—370). Ferner sind zu nennen Leyrer: Zahlen bei den Hebräern. Zahlensymbolik in der hl. Schrift (Herzogs Real-Encyklopädie XVIII, S. 360—388). — Hölemann: Ueber die innere Symbolik der Zahlen (Bibelstudien II, S. 90 ff.). — Zöckler: Theologia naturalis. 1860. S. 660—800. — Lämmert: Zur Revision der bibl. Zahlensymbolik (Jahrbücher für deutsche Theol. 1864. S. 1—49). — Ed. Engelhardt: Einiges über symbolische Zahlen (Jahrb. f. d. Theol. 1866. S. 301—332).

Verdoppelung einer Zahl oder ihre Verbindung mit einer andern für bedeutungslos zu erklären. Die Bedeutsamkeit einer Zahl überhaupt blos deshalb in Zweifel zu ziehen, weil sie eine zusammengesetzte oder kombinirte ist, erscheint als völlig ungerechtfertigt; es kommt bei solchen Zahlen nur darauf an, aus welchen Grundzahlen sie bestehen, und welche von den letztern Haupt- und Neben- oder Hilfszahl ist, worüber der jedesmalige Zusammenhang zu entscheiden hat (Kliefoth a. a. O. S. 10fg.).

Ungleich wichtiger ist es, die Bedeutung selbst, die jeder einfachen oder kombinirten Zahl zukommt und nicht immer sich völlig gleich bleibt, richtig aufzufinden und zu bestimmen. Ueber den Weg, der hierbei einzuschlagen ist, gehen neuerdings die Ansichten auseinander. Einerseits hält man sich an das Wesen der Zahl selbst, wie es sich in dem in der Dekade abgeschlossenen Zahlensystem kundgiebt, und schliesst dann aus dem innern Bau desselben, aus der Stellung, die jede einzelne Zahl einnimmt, und aus ihrem Verhältniss zu den anderen auf ihre Bedeutung. Andererseits geht man von dem historisch-empirischen Gebrauch aus, den die Schrift von einer Zahl macht, und entwickelt daraus, ohne Berücksichtigung ihrer Stellung im Zahlensystem, auf ihre Bedeutung. Den ersteren Weg habe ich in der früheren Ausgabe eingeschlagen und, weil nicht blos der Mosaismus, sondern das ganze Alterthum seine Zahlensymbolik hat, mit Beiziehung und Hülfe der letzteren die Bedeutung der Zahlen überhaupt zu bestimmen gesucht, dabei aber dann immer das characteristisch Unterscheidende der mosaischen von der heidnischen Zahlensymbolik nachgewiesen. Die meisten Neueren, die überhaupt auf den Gegenstand sich einliessen, haben, wenn auch mit mehr oder weniger Modifikationen im Einzelnen, doch im Ganzen und Allgemeinen zugestimmt. Den zweiten Weg hat später zuerst Kliefoth betreten und durch die ganze heil. Schrift durchzuführen sich bemüht. Er erklärt den ersteren Weg für verfehlt und nicht schriftgemäss; man dürfe die Bedeutung der biblisch-symbolischen Zahlen nicht auf die mehr oder minder spekulativen Anschauungen der Naturreligionen gründen, vielmehr hätten die Worte und Werke Gottes, in denen er sich den Menschen geoffenbart und denen er bestimmte Zahlen aufgeprägt habe, diesen Zahlen diejenige Bedeutung gegeben, welche ihnen in der Zahlensymbolik der heiligen Schrift zukomme. Diese Auffassung hat bereits Zustimmung gefunden, wie sie denn Leyrer (a. a. O.) die „ächt realistische, heilsgeschicht-

liche“ nennt, „welche für die biblische Zahlensymbolik die maassgebende ist und in welcher vorzugsweise oder allein wir den richtigen Schlüssel zum *ψηφίζειν* dieser *μυστήρια* zu finden hoffen dürfen.“ Auch Lämmert (a. a. O.) ist im Princip ganz einverstanden mit Kliefoth, geht aber in der Anwendung desselben noch weiter, indem er von dem Zahlensystem völlig absieht und jeder Zahl je nach den verschiedenen Fällen, in welchen sie vorkommt, verschiedene, ja selbst entgegengesetzte Bedeutungen giebt. — Bevor wir zu der Deutung der einzelnen Zahlen selbst übergehen, ist es durchaus nöthig, sich über den dabei einzuschlagenden Weg zu verständigen.

a) Zahlensymbolik überhaupt ist ohne die Grundlage des sich innerhalb der Dekade bewegenden Zahlensystems undenkbar, denn jede Zahl ist, was sie ist, nur durch das Zahlensystem und lässt sich von demselben nicht trennen ohne aufzuhören Zahl zu sein. Das Zahlensystem aber ist etwas nicht erst von Menschen Ersonnenes, Gemachtes, sondern dem Menschen von Gott Anerschaffenes, Angeborenes, in und mit dem Denkvermögen Gegebenes, daher es nie ein Volk gegeben hat, das ein anderes Zahlensystem als das der Dekade hatte. Und wenn Gott die von ihm geschaffene Welt „mit Zahl, Maass und Gewicht geordnet hat“ (Weish. 11, 21), so ist dies nach keinem andern System geschehen, als nach demselben, welches er auch dem Menschen anerschaffen hat; treffend sagt Kliefoth selbst: „Derselbe Gott, der Zeit und Raum und Menge gemacht hat, hat auch dem Menschen das Zahlensystem gegeben, um jene zu zählen und zu messen.“ Giebt Gott einem seiner Werke, sei es in der Natur oder in der Heilsgeschichte, im Raum oder in der Zeit die Signatur einer bestimmten Zahl, so thut er diess doch wohl für die Menschen und um ihretwillen; sie können aber diese Zahlsignatur nur auffassen und verstehen vermöge des ihnen von Gott anerschaffenen Zahlensystems. Nicht durch irgend ein geschichtliches Factum erhält die demselben aufgeprägte Zahl erst ihre Stellung in der Dekade, sondern umgekehrt: das Factum wird characterisirt durch die Stellung dieser Zahl in der Dekade. Die biblische Zahlensymbolik ist nicht nach und nach im Verlauf von Jahrhunderten entstanden, je nachdem es Gott wohlgefallen, einem heilsgeschichtlichen Factum diese oder jene Zahl aufzuprägen, sondern sie ist in und mit dem Zahlensystem principiell gesetzt und hat in diesem ihren Grund und Boden. Die Bedeutung der einzelnen Zahlen auf rein empirisch-historischem Wege mit völligem Absehen von

dem Zahlensystem bestimmen zu wollen, ist daher nicht nur unnatürlich, sondern geradezu unmöglich; denn auch bei der bestimmten Zahl, die Gott einem heilsgeschichtlichen Factum aufgeprägt hat, fragt es sich immer noch, warum er gerade diese und nicht eine andere dazu gewählt hat, wovon der Grund doch nur in dem von ihm selbst gegebenen Zahlensystem gesucht und gefunden werden kann. Kliefoth gelangt daher auch auf dem rein empirisch-geschichtlichen, heilsökonomischen Weg allein nicht zum Ziel, er giebt (S. 8) zu: „Wo dies [nämlich die historische Deutung] etwa bei einer oder der andern symbolisch gebrauchten Zahl nicht gelingt, werden wir sehen müssen, ob und wie ihre natürliche Bedeutung und Stellung im Zahlensystem sie zum Bilde und Ausdruck eines bestimmten Begriffs macht.“ Nur Lämmert will von einer Beziehung der Zahlensymbolik auf das Zahlensystem gar nichts wissen; auf welche Deutung der einzelnen Zahlen er sich aber dadurch verirrt, wird sich unten zeigen.

b) Dass nicht blos die hl. Schrift von den Zahlen symbolischen Gebrauch macht, sondern Gleiches und zwar in sehr ausgedehnter Weise auch bei allen heidnischen Völkern des Alterthums vorkommt, ist eine historische Thatsache, die keines Beweises mehr bedarf und von Niemand in Abrede gestellt wird. Die Vermuthung aber, „dass die Zahlensymbolik des Heidenthums sich aus der Zahlensymbolik der Schrift, natürlich durch Verkehrung derselben, herausgebildet habe“ (Kliefoth S. 5), ist ebenso unerweisbar als die alte Hypothese, die alle heidnischen Culteinrichtungen für eine Nachahmung der mosaischen erklärt (s. oben S. 58). Die heidnische Zahlensymbolik hat so wenig ihren Ursprung in der Schrift, als die der Schrift im Heidenthum, von irgend einer Entlehnung kann weder hier noch dort die Rede sein. Der im ganzen Alterthum bei den verschiedensten, in gar keiner äussern Verbindung mit einander stehenden Völkern vorkommende symbolische Gebrauch der Zahlen hat seinen Grund in der oben (S. 28fg.) nachgewiesenen, dem ganzen Alterthum gemeinsamen symbolischen Denk- und Anschauungsweise. Die Zahl ist an sich nur eine Form, und es kommt bei ihr alles auf den Gegenstand an, welchem sie aufgeprägt ist und an dem sie haftet. Es verhält sich mit ihr, wie mit allen symbolischen Formen überhaupt; sie können die völlig gleichen sein, während der Inhalt d. i. ihre Bedeutung ein völlig verschiedener ist (vgl. S. 45). „Wo die Religion, sagt Welcker (Griechische Götterlehre I, S. 51), sich

auf die Natur bezieht, deren Ordnung sich zum Theil in Zahlenverhältnissen offenbart, da müssen auch diese Zahlen, der Tact, in welchem sie sich bewegt und welcher die alles Leben bedingenden Veränderungen schafft, natürlich nicht minder als die Weltkörper und die Elemente selbst göttliches Ansehen erhalten. Allen Völkern der alten Welt sind daher bedeutsame, symbolisch gewordene heilige Zahlen eigen, die ein wichtiges Kapitel in ihrer Theologie abgeben. Wie die in der Natur lebenden oder aus ihr hervorgehenden Götter verschieden waren, so auch diese Zahlen ... Der dichterische Gebrauch, den Homer von solchen Zahlen so vielfach macht, lässt uns schliessen, wie tief begründet vor seinen Zeiten der theologische gewesen sein müsse, den wir auch nach ihm fortdauern sehen. Auch in den ältesten ethnologischen und geographischen Annahmen vieler alten Völker ist der Einfluss der bevorzugten Zahlen häufig erkennbar.“ In den Naturreligionen hat sich daher auch überall da, wo die mit der Gottheit identificirte Welt ein Gegenstand des forschenden Denkens wurde, eine real-ideale Zahlenlehre ausgebildet, welche auf Grund des arithmetischen Verhältnisses der Zahlen spekulative Anschauungen entwickelte und darlegte, wie diess namentlich die pythagoräische Philosophie that, aber schon vor ihr die orientalische, besonders die chinesische und indische gethan hatte.*) Im Mosaismus, der keine Naturreligion ist, sondern nur Einen, persönlichen Gott, den Schöpfer Himmels und der Erde, kennt, welchen er als den absolut Heiligen verehrt, konnte eine solche spekulative Zahlenlehre; die zuletzt in Pantheismus ausläuft, nicht entstehen, wie ihm ja überhaupt jede spekulative Theorie fremd ist. Er weiss nichts von pythagoräischen Lehrsätzen, wie der: *τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων εἶναι* oder *τῶν ἀσωμάτων οὐσιῶν παραδείγματα* (Aristot. Metaph. 1, 5. Laur. Lydus de mens. 2, 5),

---

*) Ueber das Chinesische philosoph. Zahlensystem vgl. Mohl: Y-king antiquissimus Sinarum liber I, 1. Windischmann: Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte I, 1. S. 306—318. 401fg. — Gladisch: Die Hyperboreer und die alten Chinesen. Leipzig 1866. S. 21. — v. Thimus: Die harmonikale Symbolik des Alterthums. Köln 1868. I, S. 78. — Stuhr: Die Relig.-Systeme des Orients. S. 24. — Ueber die Indische Zahlenphilosophie vgl. v. Bohlen: Das alte Indien II, S. 298. 308. — W. v. Humboldt: Ueber die Bhagavadgita. S. 32. — Stuhr: Die Chines. Reichsreligion und die Systeme der Indischen Philosophie S. 51. — Ueber die Pythagoräische Zahlenphilosophie vgl. Meursius: Denarius Pythagor. Lugd. Batav. 1631. — Laurentius Lyd. de mensibus ed. Röther. — Theologumena arithmetica. ed. Ast.

er erblickt in dem der Natur wie dem Menschen anerschaffenen Zahlensystem nicht etwas Wesenhaftes, vielmehr nur den Ausdruck der von Gott gewollten Ordnung und Gesetzmässigkeit Seine Zahlensymbolik kann daher auch nicht aus den philosophischen Systemen der Naturreligionen erklärt und begriffen werden. Während überhaupt in den Naturreligionen die Zahlen zur Bezeichnung natürlicher, kosmischer Dinge und Verhältnisse gebraucht werden, bedient sich ihrer der Mosaismus zu Signaturen monotheistisch-ethischer Verhältnisse und spezifisch Mosaischer Ideen. So verschieden nun aber auch die Mos. Zahlensymbolik der Bedeutung nach von der heidnischen sein mag, so folgt doch daraus keineswegs, dass sie erst in Folge heilsgeschichtlicher Thaten oder Worte Gottes entstanden ist und völlig unabhängig vom natürlichen Zahlensystem sich ausgebildet hat; in formeller Hinsicht beruht sie vielmehr wie die des Heidenthums auf dem gemeinsamen, von Gott selbst gegebenen Boden dieses Systems und darf von ihm nicht losgelöst werden. Man hat daher auch kein Recht, die hiervon ausgehende Ermittlung der Zahlenbedeutung als den „idealistisch-spekulativen“ Weg zu bezeichnen und ihm den empirisch-historischen als den allein richtigen entgegenzustellen. So wenig der bedeutsame Gebrauch der Zahl bei allen Völkern ein Erzeugniss philosophischer Spekulation ist, so wenig ist es idealistisch-spekulativ, wenn man bei Erklärung desselben auf seinen natürlichen Grund und Boden, das Zahlensystem, zurückgeht. Da dieses die gemeinsame Wurzel ist, aus der jener Gebrauch im Heidenthum wie im Mosaismus hervorgewachsen, so ist es auch nicht, wie Lämmert meint, „von den Auslegern ein Fehlgriff, das heidnische Alterthum mit in den Rath zu nehmen.“ Es giebt vielmehr kaum einen grösseren Fehlgriff, als seine Behauptung: „Auch die heilige Arithmetik hat Grundzahlen und abgeleitete, allein es darf nicht vorausgesetzt werden, dass sie mit unserm Zahlensystem zusammenfallen“, denn von einem heiligen, von dem unsrigen verschiedenen Zahlensystem weiss die Schrift sowenig als davon, dass die Israeliten ein anderes Zahlensystem hatten als die andern Völker. Man ist daher vollkommen berechtigt, die heidnische Zahlensymbolik mit der Mosaischen zusammenzustellen, weil aus der Vergleichung beider hervorgeht, einerseits, dass die Mosaische nicht isolirt im Alterthum dasteht und sie anzuerkennen keine Phantasterei ist, andererseits, dass bei aller Gleichheit der Zahlform doch die Bedeutung eine von

der heidnischen grundverschiedene ist, wie bei allen Cultsymbolen überhaupt (s. oben S. 45 fg.).

c) Die Ermittlung der Zahlenbedeutung auf empirisch-historischem Weg legt den Schöpfungsbericht zu Grunde, weil in ihm (Gen. 2, 2) zum erstenmal in der Schrift die Zahl bedeutsam vorkomme, indem Gott dem Factum der Schöpfung die Zahl Sieben aufgeprägt und sie dadurch zur symbolischen Zahl gemacht habe; davon müsse um so mehr ausgegangen werden, als das Schöpfungswerk überhaupt nach bestimmten Zahlen geordnet erscheine und von keiner andern Zahl ein so häufiger und vielseitiger symbolischer Gebrauch in der Schrift gemacht werde. Was nun zuerst den Schöpfungsbericht betrifft, so kann er schon deshalb nicht als Grundlage der Zahlensymbolik überhaupt betrachtet werden, weil in ihm nur die Eine Zahl Sieben als bedeutsam erscheint, für die Bedeutsamkeit aller andern Zahlen aber es an jeder Andeutung fehlt; die Schöpfungstage werden einfach nacheinander abgezählt, und bei keinem derselben steht seine Zahl in einer besonderen Beziehung zu dem an ihm geschehenen Werk, ihre Zahlen sind rein arithmetisch-chronologischer Natur. Die Zahl Zehn, die anerkanntermassen so oft in der Schrift symbolisch vorkommt, fehlt ganz im Schöpfungsbericht, geschweige dass ihre Bedeutung berührt wäre, man hat sie zwar hineingezählt (wie sich zeigen wird, auf unzulässige Weise), aber nimmer kann man ihre Bedeutung in den Fällen, wo sie ausdrücklich genannt ist, aus einer Stelle herleiten und begründen, in der sie gar nicht erwähnt wird. Aehnlich verhält es sich mit der gleichfalls so oft vorkommenden Zahl Vier, von der Kliefoth selbst zugiebt, dass sie im Schöpfungsbericht „gar nicht bestimmt und klar heraustritt." Mit Recht bemerkt Lämmert: „Wo die Schrift selbst nicht zählt, verbietet es die Vorsicht auch dem Exegeten." Was sodann insbesondere die Siebenzahl betrifft, so kann die Beziehung auf die Tage und das Werk der Schöpfung weithin nicht in allen folgenden Fällen, wo sie symbolisch vorkommt, festgehalten werden. Sie soll nach Kliefoth die ständige Signatur sein für „eine Reihe von Gottesthaten, in welcher ein Gotteswerk an und in der Welt fertig wird", und zwar „so fertig, dass es vollendet und gut ist"; nach Leyrer ist sie der „Typus aller aus der Unvollkommenheit und Unruhe unter Leitung Gottes zur Vollendung und Ruhe hinstrebenden Entwicklung in der Geschichte der Menschheit"; nach Lämmert ähnlich. Allein schon Gen. 4, 15 u. 24 wo sie zum erstenmal symbolisch wiederkehrt, kann

von einer Hinweisung auf den siebenten Tag, den Gott segnete und heiligte, nicht entfernt die Rede sein, ebensowenig auch in noch vielen andern Fällen, auf die wir unten zurückkommen werden. Man kann also auch nicht bei der Deutung dieser Zahl ausschliesslich von Gen. 2, 2 ausgehen, geschweige um ihretwillen alle Zahlensymbolik aus dem Schöpfungsbericht herleiten und begründen.

d) Noch weniger aber gelangt man bei der Deutung der symbolischen Zahlen zum Ziel, wenn man von jeder Beziehung auf das natürliche Zahlensystem absieht und den rein empirischen Weg einschlägt, nämlich die Bedeutung jeder Zahl aus dem einzelnen besondern Fall, in welchem sie in der Schrift vorkommt, herleitet, so dass, weil diese Fälle von sehr verschiedener Art sind, eine und dieselbe Zahl ganz Verschiedenes, ja Entgegengesetztes bedeuten kann. Wohin dies führt, zeigt das Verfahren Lämmerts, dem Leyrer vielfach folgt. Ihm ist z. B. Drei eigentlich „Zeitzahl“, und weil der Herr am dritten Tage auferstanden und der dritte Schöpfungstag der Auferstehungstag der Erde sei, die „Signatur der Auferstehung und des Lebens“, dann aber „im Gegensinn Zeitmaas des Todes, der Finsterniss, Gefangenschaft, Krankheit und des Verlustes“, ingleichen „die Zahl für Pest und Flucht“ (2 Sam. 24, 13. Jes. 20), ja „Zahl des Würgens, Zerstörens, Verderbens, weil nach Dan. 7, 4 das eine der 4 Thiere drei Rippen in seinem Rachen hat; ferner „als Zahl des Lebens und des Wachsthums ist die Drei Höhezahl d. i. Maass und Signatur der Stufenordnung“ (Gen. 6, 16. Ex. 25, 10), auch dient sie zur „Bezeichnung der korrelaten Begriffe von Festigkeit, Beständigkeit, Wahrheit“ (Pred. 4, 12. Apg. 10, 16); und da nach 1. Joh. 5, 7 Drei sind, die da zeugen, so ist die Drei auch „Signatur des Zeugnisses“, weil aber Petrus den Herrn dreimal verleugnet hat, so ist sie auch „im Gegensinn Signatur der Lüge und des falschen Zeugnisses.“ Zehn sei die Zahl des „Reichthums und der Fülle des zeitlichen Besitzes“, wie denn die Zehnzahl der Jungfrauen Matth. 25, 1 fg. auf „die reichen Tische eines Hochzeitfestes“ hinweise; zugleich bedeute sie aber auch „Mangel, Geringfügigkeit, Schwäche, Zeitkürze“, ja geradezu „Armuth“ u. s. w. Kurz: jede symbolische Zahl hat, wie ihren Sinn, so auch ihren „Gegensinn“, und es kommt gar nicht darauf an, welche Stellung sie im Zahlensystem hat und wie sie sich zu den andern Zahlen verhält, sondern nur auf den Gegenstand, an dem sie da oder dort in der Schrift haftet; wohl habe Gott Alles nach Zahl und Maass bestimmt, „aber die göttlichen

Maassstäbe sind und bleiben uns unbekannt, weshalb wir auch unsere diesseitigen Maasse aus dem Spiel lassen müssen.“ Bereits hat Ed. Engelhardt (a. a. O. S. 310 und 301) gegen Leyrer bemerkt: „Damit wird eine Sache sehr wenig erklärt, dass man für jeden Fall andere Bedeutungen setzt, man wird dadurch von der Einheitlichkeit der Zahlbedeutung abgeführt und zu den widersprechendsten Annahmen bewogen. Es gilt vielmehr, den Grundgedanken aufzufinden und auf diesen Alles zurückzuführen.“ Wenn Lämmert sich einbildet, er habe mit seinen wunderlichen, konfusen und sich widersprechenden Deutungen „das Bessere“ als Andere getroffen und „in der biblischen Zahlensymbolik einen Schritt vorwärts gethan“, so ist das grosse Selbsttäuschung. Sehr wahr urtheilt von seinem Verfahren Engelhardt: „Man bringt damit nur die Symbolik selbst in Verruf.“

e) Der symbolische Gebrauch, den die Schrift von den Zahlen macht, ist von verschiedener Art; es ist nämlich ein grosser Unterschied, zwischen einem nur gelegentlichen, mehr oder weniger zufälligen, vorübergehenden, unbestimmten, einmaligen und einem vorgeschriebenen, feststehenden, ständigen Gebrauch einer Zahl. Es versteht sich von selbst, dass für die Ermittlung ihrer Bedeutung letzterer Gebrauch der ungleich wichtigere, ja der maasgebende und entscheidende ist. Die ganze alttestamentliche Oekonomie datirt im engern Sinn erst von der Verleihung des durch Moses gegebenen Gesetzes, welches alle Lebensverhältnisse des Bundesvolkes, insonderheit die religiösen, erst fest bestimmt, regelt und ordnet. Hier ist der symbolische Gebrauch einer Zahl kein gelegentlicher, unbestimmter und beliebiger, sondern ein für das ganze Volk und für alle Zeit (לְעוֹלָם) feststehender und bleibender; hier haben wir also auch für die Bedeutung jeder Zahl einen festen Boden und sicheren Maasstab. Die Zahlen, welche in der Schrift vor der Gesetzgebung bedeutsam vorkommen, können für die Bedeutung der im Gesetz vorgeschriebenen nicht maasgebend und entscheidend sein und noch weniger kann die Bedeutung derer, die nach der Gesetzgebung vorkommen, mit der Bedeutung, die sie im Gesetz haben, im Widerspruch stehn. Wird überhaupt ausserhalb des Gesetzes eine Zahl bedeutsam gebraucht, so geschieht es jedenfalls nicht gegen ihren Gebrauch im Gesetz, vielmehr auf Grund des Gesetzes. Bedienen sich Dichter oder Propheten in ihren Reden und Handlungen symbolischer Zahlen, so verbinden sie mit denselben sicher nicht einen

dem Gesetz, für das sie lebten und stritten, widerstrebenden, sondern in ihm wohlbegründeten und mit ihm übereinstimmenden Sinn. Ja selbst noch im neuen Testament lässt sich ein symbolischer Gebrauch der Zahlen, der sich ganz ausserhalb des Gebrauches im Gesetz bewegt und davon völlig abweicht, nicht annehmen, mag er auch immerhin in Folge des Verhältnisses der neutestamentlichen Oekonomie zur alttestamentlichen ein mehr oder weniger modificirter sein. Nicht also der Schöpfungsbericht, in welchem nur Eine Zahl symbolisch vorkommt und in welchen gerade die später so oft gebrauchte Zehn erst hineingezählt werden muss, bildet die Grundlage der biblischen Zahlensymbolik, sondern das alles normirende und feststellende Gesetz. Von diesem Standpunkt aus unternehmen wir im Folgenden die Deutung der in den Gegenstand unserer Untersuchung einschlagenden, oben übersichtlich zusammengestellten Zahlen.

---

§. 2.

Bedeutung der Zahlen und Maasse im Einzelnen.

Der Mosaismus hat, wie schon oben (S. 199) bemerkt worden, keine philosophisch-systematische Zahlentheorie; seine Zahlensymbolik ist keine spekulative, künstlich ersonnene, sondern einfache, ungekünstelte: sie beruht auf dem natürlichen Zahlensystem, wie es dem Menschen von Gott anerschaffen ist und sich der unmittelbaren Natur- und Weltbetrachtung überall darbietet. Die einzelnen Zahlen kommen bedeutsam nicht in einer bestimmten Ordnung nacheinander in der Schrift vor, sondern zerstreut und gelegentlich, ihre Bedeutung lässt sich daher nur aus dem verschiedenartigen Gebrauch, der von ihnen gemacht wird, und nicht a priori entwickeln. Ganz richtig sagt E. Engelhardt (a. a. O. S. 332): „Es gilt hier bei allen Stellen den Andeutungen der Schrift selbst zu lauschen, durch Zusammenstellung der verschiedenartigsten Anwendung den einheitlichen Grundgedanken zu finden und die symbolische Beziehung nicht in die vielfachsten Bedeutungen zu zersplittern. Klarheit und Nüchternheit sind Haupterfordernisse solcher Studien.“ Die Neueren, welche den sogenannten „empirisch-historischen“ Weg bei der Deutung der einzelnen Zahlen eingeschlagen wissen wollen (S. 196), beginnen mit der Sieben, weil diese Zahl in der Schrift zuerst bedeutsam und überhaupt am häu-

figsten vorkomme, und lassen dann die andern in verschiedener Ordnung folgen. Da jedoch die Bedeutung einer Zahl nicht davon abhängen kann, ob sie früher oder später, häufiger oder seltener vorkommt, so stellen wir im Folgenden diejenigen Grundzahlen, welche für sich eine selbständige Bedeutung haben, wie die Drei, Vier und Zehn voran und gehen dann zu denen über, deren Bedeutung durch diese irgendwie bedingt ist, wie die Fünf, Sieben und Zwölf.

I. Drei. Aus dem Namen שָׁלֹשׁ lässt sich nichts für die Bedeutung dieser Zahl entnehmen, indem die Etymologie des Wortes völlig unsicher ist; man ist daher nur an die Stellung, die sie im Zahlensystem einnimmt, und an den Gebrauch, den die Schrift von ihr macht, gewiesen. Was erstere betrifft, so liegt es in dem Wesen der Drei d. i. in ihrem Verhältniss zu den beiden vorhergehenden Zahlen Eins und Zwei, dass sie in der Zahlenreihe den ersten Abschluss bildet, denn die Eins ist dadurch erst eine Zahl, dass die Zwei auf sie folgt, die Zwei aber ist als solche Trennung, Zwiespalt, Gegensatz, und dieser wird dann aufgehoben durch die Drei, so dass die Drei erst die in sich geschlossene, wahre und vollkommene Eins ist.*) Von jeher hat man daher bei allen Völkern unwillkürlich jede Dreiheit als eine geschlossene Einheit und jede wahre Einheit als eine Dreiheit in sich fassend betrachtet. Diese Anschauung ist keine philosophische, sondern gehört dem gewöhnlichen Leben an; das gemeine Sprüchwort sagt: Aller guten Dinge sind drei, und: Einmal ist keinmal. Selbst der einfachsten Natur- und Weltbetrachtung kann es nicht entgehen, dass überall in Raum und Zeit jede wahre Einheit eine Dreiheit umfasst. Anfang, Mitte und Ende, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, Unten, Mitten und Oben sind die allgemeinen einheitlichen Triaden, die auch das noch so unentwickelte Denken wahrnimmt.**) Sehr natürlich dient

---

*) Justin. Mart. p. 379: *μονὰς γὰρ ἐν τριάδι νοεῖται καὶ τριὰς ἐν μονάδι γνωρίζεται.* — Psellus de paraphr. 1, p. 2: *ὅτι τὰ τρία ἀριθμός τε κυρίως καὶ ἀριθμῶν ὁ πρῶτος, ἀρχὴν καὶ τέλος καὶ μεσότητα ἔχων, ἀρχὴ πληθύος.* Joh. Laur. Lyd. 4, 44: *ἡ γὰρ τριὰς ἀρχὴ ἀριθμοῦ.*

**) Maximus Thyr. diss. 24: *Πείθομαι γὰρ Ὁμήρῳ λέγοντι· τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται.* Psellus de op. daem. *Ὃ κατὰ μηδὲν τῆς Ἑλληνικῆς ἐστὶ μυθολογίας ἀπολειπόμενον, κατὰ τό τριχθὰ δὲ πάντα δέδασται.* — Pletho Schol. ad Orac. Mag. *Φησὶ δὲ περὶ Ζωροάστρου Πλούταρχος, ὡς τριχῇ τὰ ὄντα διέλοι.* — Cydonius de morte condemn. *Οὐκοῦν τοῦτο δὴ τὸ λεγόμενον· τριχθὰ πάντα δέδασται.* — Aristot. de coel. 1, 1: *διὰ τὸ τὰ τρία πάντα εἶναι καὶ τὸ τρὶς παντῇ.*

darum auch die Drei zur Bezeichnung jeder geschlossenen Einheit, von welcher Art letztere auch sein mochte, und so finden wir sie denn auch sehr häufig in der Schrift gebraucht. Jede bestimmte, in sich abgeschlossene längere oder kürzere Zeit trägt die Signatur der Drei; ein sehr gewöhnlicher Termin ist der von drei Tagen oder am dritten Tage (Gen. 22, 4. 40, 10. 12. 42, 17. Ex. 3, 18. 10, 22. 19, 11. Richt. 14, 14. Jos. 2, 16. 22. 1 Sam. 9, 20. 20, 5. 19, 30, 12. 2 Sam. 24, 13. 1 Kön. 12, 12. 2 Kön. 20, 5. Esth. 4, 16. Jon. 2, 1. Hos. 6, 2. Matth. 12, 40. Apg. 9, 9. 1 Kor. 15, 4), aber auch Monate und Jahre tragen diese Signatur (Gen. 15, 9. 2 Sam. 21, 1. 24, 13. 1 Chron. 21, 12. 2 Kön. 19, 29. Ex. 2, 2. Lev. 19, 23. Jes. 20, 3. Dan. 1, 5). Jede Handlung, die eine einheitliche, in sich abgeschlossene ist oder sein soll, mag sie gut oder böse sein, geschieht dreimal. So verrichten eine und dieselbe Handlung dreimal nacheinander Bileam (Num. 22, 28. 32. 33. 24, 10.), Simson (Richt. 16, 15), David (1 Sam. 20, 41), Joas (2 Kön. 13, 18. 19), Elia (1 Kön. 17, 21. 18, 34. 2 Kön, 1, 9fg. Sir. 48, 3), Petrus (Matth. 26, 34. vgl. Joh. 21, 15), Paulus (2 Kor. 12, 8. vgl. 11, 25). Dreimal des Tages wurde gebetet (Ps. 55, 18. Dan. 6, 11. 14); dreimal des Jahrs haben alle Männer Israels vor Jehova zu erscheinen (Ex. 23, 14. 17. Deut. 16, 16); dreimal des Jahres bringt Salomo Opfer dar (1 Kön. 9, 25); dreimal wird ein einzelner Ausdruck wiederholt, um ihm die möglichste Stärke und den grössten einheitlichen Nachdruck zu verleihen (Jer. 7, 4. 22, 29. Ezech. 21, 32. Nah. 1, 2). Auch der Personen, welche eine in sich abgeschlossene, zu Einem Zweck bestimmte Einheit bilden, sind drei. Drei Männer erscheinen vor Abraham (Gen. 18, 2); drei Männer von jedem Stamm sendet Josua aus (Jos. 18, 4); drei Männer mit dreierlei Gaben trifft Saul auf dem Weg nach Bethel (1 Sam. 10, 3); der Erzväter Israels sind drei: Abraham, Isaak und Jakob (Ex. 3, 6. 15. 4, 5); drei stehen an der Spitze des nachsintfluthlichen Geschlechts: Sem, Ham und Japhet (Gen. 9, 10fg.); drei Jünger repräsentiren die ganze Jüngerschaft des Herrn (Matth. 17, 1fg. 26, 37) u. s. w. Endlich sind auch der Gegenstände, die miteinander eine in sich geschlossene Einheit bilden, je drei. Das Universum, das Gott geschaffen, besteht aus Himmel, Erde und Meer (Ex. 20, 11. Neh. 9, 6. Ps. 146, 6. Apg. 4, 24. 14, 15. Offb. 14, 7); Cedernholz, Ysop und Kokkus sind das gesetzliche Reinigungsmittel (Lev. 14, 6. Num. 19, 6); drei Freistädte sind diesseits und jenseits des Jordans (Num. 35,

14. Deut. 4, 41); die dreifache Schnur reisst nicht (Pred. 4, 12) u. s. w.

Wenn demnach überhaupt jede in sich geschlossene Einheit als eine Dreiheit gedacht und bezeichnet wurde, so konnte am wenigsten das höchste und vollkommenste einheitliche Sein, das göttliche, davon ausgenommen werden, vielmehr musste dieses vor allem die Drei zur Signatur erhalten, daher sie überall die eigentliche Gottheitszahl war, mit der alles, was als ursprünglich und wesentlich göttlich galt und erscheinen sollte, bezeichnet wurde.*) Der Mosaismus kennt zwar das Dogma der Trinität noch nicht, sein heilsgeschichtlicher, welthistorischer Beruf war, gegenüber der Vielgötterei des Heidenthums die Einheit des göttlichen Wesens zu bezeugen und zu bekennen; aber eben weil ihm dieses Wesen eine in sich abgeschlossene Einheit war, ist ihm auch die Zahl der wahren, konkreten Einheit, die Drei, die Zahlsignatur Gottes. Wird diess auch nicht, wie ja überhaupt bei keiner symbolischen Zahl geschieht, mit ausdrücklichen Worten ausgesprochen, so ist es doch nach sehr bestimmten Andeutungen unzweifelhaft. Der Name Gottes יְהוָה, der die Bezeichnung seines Wesens ist (S. 92), will nach Ex. 3, 14 sagen: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה d. i. Ich bin, der ich bin, nämlich das absolute Sein als Persönlichkeit, das absolute Ich, und eben damit eine in sich geschlossene Einheit (Sach. 14, 6. Deut. 6, 4). Was dieser Name in sich fasst, giebt Offb. 1, 4 und 4, 8 an: *ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος* (über letzteres Wort statt *ὁ ἐσόμενος* s. Hengstenberg Beiträge II, S. 239ff. und Düsterdieck Commentar S. 110). Dass diese Umschreibung nicht eine specifisch neutestamentliche ist, geht aus der völlig gleichen im Talmud und bei den Rabbinen hervor, welche sie jedenfalls nicht aus der Apokalypse entlehnt, sondern in der vorchristlichen Tradition vorgefunden haben.**) Wenn ferner

---

*) Plato de leg. 4. p. 716: *Ὁ μὲν θεὸς, ὥσπερ καὶ ὁ παλαιὸς λόγος, ἀρχήν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ἁπάντων ἔχων.* Plutarch. de Isid. 56: *ἡ δὲ κρείττων καὶ θειοτέρα φύσις ἐκ τριῶν ἐστί.* Servius ad Virg. Eclog. 8, 75: Ternarium numerum perfectum summo Deo assignant, a quo initium et medium et finis est .... Omnium prope deorum potestas triplice signo ostenditur, ut Jovis fulmen trifidum, Neptuni tridens, Plutonis canis triceps .... Omnia ternario numero continentur, ut Parcae, Furiae, Musae ternae.

**) So heisst es in Bezug auf das dreimalige אהיה Ex. 3, 14 in Schemoth rabba (sect. 3 fol. 1052): Gott sprach zu Mose: אני שהייתי ואני הוא עכשיו ואני הוא לעתיד לבוא לכך כתיב אהיה שלשה פעמים. Ebenso bemerkt der Rabbi Bechai (ed. Venet. 1544 f. 70): was יהוה bedeute, liege auch schon in

der priesterliche Segensspruch Num. 6, 22—27, der keine vorübergehende Aeusserung, sondern eine feststehende, täglich gebrauchte liturgische Formel ist, gegen den gewöhnlichen parallel. membrorum drei Glieder hat, und in jedem Glied der Name יְהוָה nachdrucksvoll wiederholt und auf die Söhne Israels „gelegt“ wird (שׂוּם, vgl. Ex. 8, 8. 9, 21. 10, 2), so steht dieses dreimalige Legen in einer unverkennbaren Beziehung zu dem Namen selbst, der nach hebräischer Auffassung die angegebene Dreiheit in sich schliesst. Aehnlich verhält sich's mit dem dreimaligen קָדוֹשׁ Jes. 6, 3, das gleichfalls keine gelegentliche Bezeichnung, sondern die höchst feierliche Anbetungsformel ist, welche die himmlischen Geister vor dem Thron Gottes sich respondirend zurufen. Das Sein, welches mit dem Namen יהוה bezeichnet ist, ist nicht blos der Zeit gegenüber ein absolutes, sondern überhaupt das in sich abgeschlossene, sich selbst bestimmende, einheitliche, persönliche Sein, das absolute Ich, der absolute Wille: Jehova ist Israel gegenüber der allein Heilige (s. ob. S. 49 vgl. Oehler: Jehova, bei Herzog Real-Enc. VI, S. 457); daher die Verbindung der beiden das Wesen Gottes bezeichnenden Dreiheiten miteinander in dem Lobpreis der Cherubim vor dem Thron Gottes Offb. 4, 8: *Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ ὁ ἐρχόμενος.* Wenn nun auch das Dreimalheilig nicht von der Trinität zu verstehen ist, so zeigt es doch, zumal in dieser Verbindung, immerhin (worauf es uns hier ankommt), dass die Drei zur Bezeichnung des Einen göttlichen Wesens dient, denn „der Grundgedanke dieses Verses [Jes. 6, 3] ist, dass das Göttliche Eines ist“ (Bunsen Bibel-W. z. St.). Auch Ps. 99 steht das „Heilig ist Er“ dreimal (s. oben S. 141).*) War aber nun Drei die Zahlsignatur Gottes, so

---

dem dreimaligen אהיה allein: ושם אהיה לבדו כולל שלשה. Der Targumist (Jon.) sagt zu Deut. 32, 39: ego ille, qui est et qui fuit et qui erit, und (Hieros.) zu Ex. 3, 14: qui fuit, est et erit, dixit mundo. Das Buch Sohar (deuter. f. 127): Ille est et ille fuit et ille erit, et ille unus est. Vgl. Schöttgen hor. hebr. et talm. p. 1083 sq. Selbst in die Jüdische Liturgie ist die Formel aufgenommen: יְהוָה מָלַךְ יְהוָה מָלַךְ יְהוָה יִמְלֹךְ לְעוֹלָם (Vitringa de vet. Synag. 3, 17). Der Rabbi Samuel Ben David antwortet auf die Frage, warum der Gebetsstunden drei seien und zwei nicht hinreichten: Innuunt hae horae Deum S. B. qui fuit, qui est, et futurus est. Nam preces matutinae innuunt, quod Deus fuerit ante conditum mundum, preces meridianae innuunt eum, qui est, vespertinae, quae sub finem diei fiunt, innunt eum, qui futurus est.

*) Seit Grotius haben auch andere, besonders neuere Ausleger, wie Gesenius, Knobel, in dem Jesajanischen dreimaligen Heilig nur eine Ver-

folgt von selbst, dass auch alles, was als von Gott kommend oder als unmittelbar auf ihn hinweisend, überhaupt als specifisch göttlich bezeichnet werden sollte, irgendwie das Gepräge der Drei, diesen Stempel der Göttlichkeit trug. So sind namentlich die von Gott selbst angesetzten Zeittermine, Tage, Monate oder Jahre, gereichen sie zum Wohl und Heil oder zum Verderben und Untergang, nach der Drei bestimmt. (Ex. 10, 23. 19, 11fg. 2 Sam. 21, 1. 24, 13. 1 Kön. 18; 1. 2 Kön. 20, 5. 1 Chron. 21, 12. Hos. 6, 2. Apg. 9, 9.). Die göttlichen Orakelsprüche haben insbesondere trichotomische Form (1 Kön. 19, 15—18. 2 Kön. 19, 20—34. vgl. Ewald die Proph. des A. B. I, S. 49); der Weissagungscyklus Jes. 40—66 ist trilogisch angelegt und „jeder Theil besteht in sich selbst aus dreimal drei Reden“ (Delitzsch Com. über Jes. S. 383). Der Ruf Gottes an Samuel ergeht dreimal (1 Sam. 3, 4fg.); ebenso der an Petrus ergehende Ruf, der von dem dreimal vom Himmel sich niederlassenden Gefäss mit Thieren begleitet ist (Apg. 10, 16. 11, 10.). Die Cultusstätte hat als solche drei Theile: Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes, die Wohnung Jehova's ist nach der Drei gemessen und abgetheilt, so dass das Ganze die Signatur Gottes trägt, die ihm nicht fehlen durfte. Auch erscheint die Drei öfter da, wo zunächst die allgemeine Bedeutung der Einheitlichkeit in Betracht kommt, unverkennbar zugleich als die Signatur Gottes, wie z. B. namentlich Ex. 23, 14. 17. 34, 23. Deut. 16, 16. 1 Kön. 9, 25.

---

stärkung des Ausdrucks erblickt, und selbst Hofmann (Schriftbeweis I, S. 91) behauptet: „Das dreifache קָדוֹשׁ Jes. 6, 3 hat seines Gleichen Jer. 7, 4. 22, 29. Ezech. 21, 32. Nah. 1, 2. und erklärt sich aus der Natur der Tonsteigerung, welche der Steigerung vom Positiv zum Comparativ und von diesem zum Superlativ entspricht ... Aehnlich verhält es sich mit dem dreifachen Segen Aarons Num. 6, 24ff.“ Zu einer Verstärkung des Ausdrucks reicht aber eine Verdoppelung schon hin, wie z. B. Apg. 9, 4. 2 Sam. 19, 5. Matth. 23, 37. Luk. 22, 31. zeigt, und es ist nicht abzusehen, warum eine dreimalige Wiederholung hier gerade nothwendig war. An den Stellen, auf die man sich für eine blosse Steigerung beruft, steht der dreimalige Ausdruck in gar keiner Beziehung zu dem bedeutungsvollen Namen יהוה, wie Num. 6. Jes. 6. und Offenb. 4., und dies eben ist hier die Hauptsache; es sind auch nicht, wie diese, feststehende liturgische Formeln, sondern nur gelegentliche, vorübergehende Aussprüche. Wie kann man namentlich den dreimaligen Ausruf der abgefallenen Juden Jer. 7, 4: „Hier ist der Tempel Jehova's“, der von ihrer fleischlichen Sicherheit und ihrem Trotz herrührt, mit dem dreimaligen Heilig der Seraphim vor dem Thron Gottes oder mit dem priesterlichen Segen auf Eine Linie stellen? Von den andern angeführten Stellen gilt das S. 205fg. Bemerkte.

Gegen die Auffassung der Drei als Signaturzahl Gottes ist besonders Lämmert (a. a. O. S. 18 vgl. 5) in die Schranken getreten; er behauptet (wie Leyrer meint: „nicht mit Unrecht“) geradezu: „Gott hat keine Zahl, d. h. es kann keine Zahl zur Signatur Gottes verwendet werden“, und: „Sind die Zahlen zum Zählen und Messen da, so taugen sie nie und nirgends dazu, Unermessliches, Unendliches zu bezeichnen ... es kann also keine Zahl geben, welche nach ihrer symbolischen Dignität die Idee Gottes darzustellen geeignet wäre.“ Das ist ungefähr dasselbe, wie wenn Jemand behaupten würde: das Wesen Gottes kann mit keiner Sprache bezeichnet werden, denn es ist unaussprechlich. Sind die Zahlen nicht blos Grössenbezeichnungen, sondern auch Symbole d. i. Zeichen geistiger, unsichtbarer Dinge und Verhältnisse, drücken sie Begriffe und Ideen aus, so kann auch die Zahl, welche vermöge ihrer Stellung in dem von Gott anerschaffenen Zahlensystem als die wahre vollkommene Einheit erscheint, zum Zeichen der höchsten Einheitsidee, die dem Menschen gleichfalls anerschaffen ist, nämlich Gottes, verwendet werden. Was Lämmert dagegen als Bedeutung der Drei aufstellt, ist, wie wir bereits oben (S. 202) gesehen haben, ein abstruses Durcheinander und am allerwenigsten geeignet, die bisher entwickelte Bedeutung irgend in Frage zu stellen. Ebenso wenig vermag dies die kurz abfertigende Bemerkung Hengstenbergs (Gesch. Bileams. S. 71): diese Bedeutung entbehre „jeder soliden Begründung“, und seine spätere Behauptung (Geschichte des Reiches Gottes unter dem a. B. II, 1. S. 119): „Die Dreizahl wurde Signatur des Segens dadurch, dass der Mosaische Segen Num. 6, 22 fg. durch die Drei beherrscht war.“ Denn die Frage ist ja gerade die, warum hier die Drei herrscht, was unbeantwortet bleibt, sodann aber fehlt es an jeder Beweisstelle dafür, dass Drei die Signatur des Segens oder des Segnens sei. Nicht minder verfehlt ist es, wenn Philippson (Israel. Bibel I, S. 467) angiebt: „Die Drei entsteht, wenn zwischen zwei Gegensätze ein drittes als Vermittlung tritt, ist also die Zahl der Vermittlung“; denn weder im priesterlichen Segen noch in dem Jesaianischen Trishagion kann von einem vermittelten Gegensatz die Rede sein. Daher stimmen denn auch die übrigen Neueren, die die symbolische Dignität der Drei überhaupt anerkennen, mit dem Ergebniss unserer Nachweisung, wenigstens in der Hauptsache, überein. Nach Hofmann (bei Delitzsch Genes. 3. A. S. 640) ist „Drei die Zahl Gottes, sie bedeutet Gott

in der einheitlichen Geschlossenheit seines Wesens.“ Nach Delitzsch selbst (zu Jes. 6. S. 115) ist sie „die Zahl der entfalteten und in sich geschlossenen Einheit, das hat seinen letzten Grund darin, dass sie die Zahl des trinitarischen Prozesses ist.“ Kurtz (Gesch. des a. B. II, S. 292): „Es bleibt feststehn, dass auch schon im A. T. die Dreizahl als Signatur Gottes in seinem Fürsichsein galt. Diese Geltung der Dreizahl ist nicht erst der Trinitätslehre entnommen, sondern sie hat ihren Grund in der spekulativen Betrachtung dieser Zahl.“ Auch Kliefoth gelangt (a. a. O. S. 354) zu dem Ergebniss, „dass die Dreizahl in der Schrift als die Signatur Gottes und seines Wesens und seiner Offenbarung gilt“, er will dies aber durchaus nicht in eine Beziehung zu der Natur und Stellung der Drei im Zahlensystem gebracht wissen, sondern geht dabei vom Schöpfungsbericht als „der ersten Offenbarungsurkunde“ aus, wo „die sechs Werktage in drei und drei Tage geschieden werden“, und sagt: „Wir wissen jetzt [als Christen], dass und wie Gott dreifaltig nach seinem Wesen. Wir werden in der doppelten Dreizahl der Schöpfungsurkunde nichts Anderes erblicken können, als eine Offenbarung der Dreifaltigkeit des göttlichen Wesens, so dass damit die Dreizahl Signatur des göttlichen Wesens wird und ist.“ Allein die Urkunde selbst theilt die sechs Tage nicht in zwei Hälften ab, die Drei wird gar nicht besonders genannt oder wie die Sieben vor den andern Zahlen hervorgehoben; man muss sie erst durch Theilung der Sechs gewinnen. Lassen sich auch die drei ersten Tage als in gewisser Beziehung zusammengehörig betrachten, so folgt doch daraus nicht, dass Gott durch die Werke gerade dieser drei Tage die Drei zur Signatur seines Wesens und seiner Offenbarung gemacht hat, und am wenigsten hätte sich dies menschlicherseits daraus entnehmen lassen. War die Drei durch das Schöpfungswerk ein für allemal zur Signatur des göttlichen Wesens von Gott selbst gestempelt, so müsste sie dann auch jedesmal, so oft sie in der Schrift vorkommt, nur diese und keine andere Bedeutung haben. Dies ist nun aber keineswegs der Fall, denn z. B. die dreifache Schnur Pred. 4, 12 ist als dreifache noch keine göttliche, so wenig als eine und dieselbe Handlung, die dreimal geschieht oder jeder nach der Drei bemessene Zeittermin als göttlich bezeichnet ist. Ueberhaupt aber wird nirgends in der Schrift die Zahl Drei in irgend eine Beziehung zum Schöpfungswerk oder gar nur zu dem Werk der ersten drei Tage gebracht.

Wie sehr es unmittelbar in der Natur der Drei selbst liegt, die Zahlsignatur des göttlichen Wesens zu sein, geht aus der geschichtlichen Thatsache hervor, dass in allen Religionen des Alterthums, wie verschieden sie auch sonst sein mögen, die höchste Gottheit als eine Dreiheit vereinigter, ein Ganzes für sich bildender Götter erscheint. Schon Görres sagt am Schluss seiner Mythengeschichte (S. 641): „Von der ersten Einheit ausgegangen wird durch alle Mythen die Dreiheit“, und J. G. Müller bemerkt in der Geschichte der Amerikanischen Urreligionen (S. 321) noch besonders in Bezug auf diese: „Es giebt eine Menge Dreiheiten von Göttern bei den verschiedenen polytheistischen Völkern, die alle unabhängig von einander entstanden sind.“ Alle diese Götterdreiheiten hier namhaft zu machen, würde zu weit führen, wir müssen hinsichtlich ihrer auf die betreffende reiche religionsgeschichtliche Literatur verweisen. *) Sind sie auch alle personificirte Naturmächte, kosmische Potenzen, mit welchen die Mosaische Religion nichts zu thun hat, so bezeugen sie doch immerhin, wie der Mensch in Folge des ihm anerschaffenen Zahlensystems sich genöthigt sieht, die höchste konkrete Einheit als eine Dreiheit sich zu denken und in der Dreizahl die natürliche Zahlsignatur der Ureinheit des göttlichen Seins zu erblicken. Der Mosaismus weiss zwar nichts von jener abstracten Ureinheit, welche sich zur Zweiheit erschliesst und in der Dreiheit erst zur realen, konkreten Einheit wird, wie es die heidnischen (pantheistischen) Religionssysteme darstellen, aber dies hindert ihn nicht, dem natürlichen Denkgesetz zu folgen und mit der Dreizahl das Einige, höchste göttliche Sein zu bezeichnen. Fehlt ihm doch selbst die erklärende Um-

---

*) Vgl. über die chinesische Dreiheit Görres: Mythengeschichte S. 152. Windischmann: Philosophie im Fortgang der Weltgesch. I, 1. S. 360. 402. von Thimus: Harmonik. Symbol. S. 79. — Ueber die Indische Lassen: Ind. Alterthumskunde I, S. 758. von Bohlen: Das alte Indien II, S. 313. Wuttke: Geschichte des Heidenthums II, S. 240. — Ueber die syrisch-phönizische Movers: Religion der Phön. I, S. 188. 364. 674. Görres a. a. O. 452. — Ueber die Persische Plutarch. de Isid. 46. Creuzer: Symb. I, S. 779. Ueber die ägyptische Plutarch. l. c. 36. 56. — Ueber die Griechische Welcker: Griechische Götterlehre I, S. 52. Schelling: Die Gottheiten von Samothrace S. 13. 116. — Ueber die nordische Mone: Gesch. des nord. Heidenthums S. 178. — Ueber die amerikanische J. G. Müller: Gesch. der amerik. Urrelig. S. 264. 321. 328. 390. — Vgl. die Zusammenstellung der heidnischen Götter-Dreieinheiten bei Sepp: Das Heidenthum und dessen Bedeutung f. das Christenthum I, S. 78–91.

schreibung dieses Seins nicht, die auch im Heidenthum vorkommt. Der chinesische Weise Laokiin, der 550 Jahre v. Chr. gelebt haben soll „knüpfte die Kette der Wesen aus Eins, Zwei, Drei, wodurch Alles entstanden wäre; dieses dreieinige Wesen bezeichnete er als das, das da war, das da ist, und das da sein wird“ (Stuhr: Die Relig. Systeme des Orients S. 24. Journ. asiat. tom. 3. p. 1.). In dem ägyptischen Tempel zu Sais stand ein Gottheitsbild mit der Inschrift: *Ἐγώ εἰμι πᾶν τὸ γεγονὸς καὶ ὂν καὶ ἐσόμενον* (Plutarch. de Isid. 9. Proclus comm. in Tim. Plat. I, p. 30) und nach Pausanias (Phoc. 10, 12, 5) sagten die Griechen von ihrem höchsten Gott: *Ζεὺς ἦν, Ζεύς ἐστι, Ζεὺς ἔσσεται.* Der grosse Unterschied ist nur der, dass hier diese Formel auf pantheistischem Grund und Boden ruht, während sie im Mosaismus das Wesen des Einen Gottes umschreibt, der ein persönlicher (das absolute Ich) und damit zugleich der dreimal Heilige ist (Offb. 4, 8. s. S. 208); auch ist nicht zu übersehen, dass die der Drei entsprechende Form des Dreiecks, des bekannten heidnischen Gottheitszeichen (Creuzer, Symbol. I, S. 568. 667. Baur: Symb. II, 1. S. 52), weil mit dem Gebot des Grundgesetzes Ex. 20, 4 unvereinbar, nirgends in der Schrift vorkommt.

II. Vier. Die verschiedenen Etymologieen des Wortes אַרְבַּע, die Leyrer (a. a. O. S. 301) kurz angiebt, sind alle so weit hergeholt und künstlich, dass sich daraus nichts Sicheres für die Bedeutung dieser Zahl entnehmen lässt; man ist in dieser Beziehung lediglich an den Gebrauch gewiesen, den die Schrift von ihr macht. Hier dient die Vier hauptsächlich zur Bezeichnung des Himmels nach seiner räumlichen Ausdehnung, sie ist die Zahl der Himmelsgegenden, welche die „vier Enden (קְצוֹת, *ἄκρα*) des Himmels“ oder auch die „vier Winde des Himmels“ heissen (Jer. 49, 36. Sach. 2, 10. 6, 5. Dan. 7, 2. 1 Chron. 9, 24. Ps. 19, 7. Ezech. 37, 9. Deut. 4, 32. Matth. 24, 31. Mrk. 13, 27); und da die räumliche Ausdehnung der Erde nicht anders als nach den Himmelsgegenden bestimmt werden kann, so werden auch der Erde „vier Enden“ (קְצוֹת, *γωνίαι, ἄκρα*) zugeschrieben (Jes. 40, 28. Ezech. 7, 2. Offb. 7, 1. 20, 8). Dass aus dieser Bezeichnung nicht mit Gesenius geschlossen werden darf, die Hebräer hätten sich die Erde viereckig vorgestellt, bedarf kaum der Erinnerung; denn die Wörter קָצֶה und קָצָה bezeichnen nicht nur den Endpunkt schlechthin, sondern auch, weil das Ende zugleich der Abschluss ist, den Umfang, das Ganze, die Gesammt-

heit (Gen. 19, 4. 47, 21. Jer. 51, 31. Jes. 56, 11. Hiob 28, 24.). Die „vier Enden“ des Himmels und der Erde (Mrk. 13, 27) sind Himmel und Erde in ihrem ganzen Umfang, sie umfassen die ganze Welt, die dem Hebräer aus Himmel und Erde besteht (Gen. 1, 1.). Somit ist Vier die Zahlsignatur der Welt; und da die Welt Himmels und der Erde der Inbegriff alles dessen ist, was Gott geschaffen hat, so ist die Vier als Zahl der Welt zugleich die Zahlsignatur alles Geschaffenen, der gesammten Creatürlichkeit Gott dem Schöpfer gegenüber. Daran schliesst sich unmittelbar eine weitere Bedeutung an. Die Schöpfung Himmels und der Erde ist das, wodurch Gott seine ewige Kraft und Gottheit dargethan, sich bezeugt und geoffenbaret hat, sie ist Offenbarung seines Wesens (Röm. 1, 19. 20. Ps. 104. 148. Hiob 12, 7fg.), und zwar namentlich dadurch, dass sie nach Zahl und Maas geordnet ist, sich in bestimmten Grenzen bewegt (S. 188fg.). Insbesondere aber ist es der nach der Vier geordnete, alles Leben, Ordnung und Regelmässigkeit in der geschaffenen Welt bedingende Himmel, in welchem und durch welchen sich Gott bezeugt, kundgiebt und offenbart. „Der Himmel verkündet die Herrlichkeit Gottes und seine [in der Vier beschlossene] Ausdehnung (רָקִיעַ) das Werk seiner Hände“ (Ps. 19, 2. vgl. Ps. 97, 6. Sir. 43, 1ff.). Wenn nun die Vier die Zahlsignatur der Welt als des Inbegriffs alles Geschaffenen und insbesondere des Himmels ist, so ist sie eben damit auch die Zahlsignatur der Offenbarung Gottes überhaupt. Selbstverständlich gilt dasselbe, was von der Zahl Vier, auch von der ihr entsprechenden Form, dem Viereck.

Als Signatur der Welt erscheint die Vier gleich da, wo sie in der Schrift zum erstenmal vorkommt, Gen. 2, 10. Der Eine Strom, der das Paradies bewässert, theilt sich von da in vier Arme, um nach allen vier Weltgegenden auszugehen. Kommen von Morgen und Abend, von Mittag und Mitternacht heisst aús der ganzen Welt kommen Luk. 13, 29. vgl. Ps. 107, 3. Die Mächte und Reiche, welche die ganze Welt beherrschen, werden Dan. 7, 23. 8, 8 durch vier grosse Thiere, Sach. 6, 5 durch vier Wagen d. i. die Winde des Himmels (vgl. Jer. 49, 36) repräsentirt. Nach Gen. 2, 10 kommt die Vier erst wieder im Gesetz vor, dann aber um so öfter. Die viereckige Form, die für verschiedenartige Räumlichkeiten vorgeschrieben wird, ist näher dahin bestimmt, dass sie immer nach den vier Himmelsgegenden orientirt sein soll, was seinen Grund nicht in äusserer Nothwendigkeit oder Zweckmässigkeit, sondern nur darin

haben kann, dass sie den vier קְעוֹת des Himmels entsprechen und als Parallele des Himmelsraumes erscheinen soll. So verhält es sich namentlich mit dem Mosaischen Heiligthum, welches nicht blos bei seiner ersten Aufstellung, sondern immer, so oft es auf der Wanderung von Neuem aufgerichtet wurde, nach den Himmelsgegenden orientirt sein musste (S. 98). Gleiches war aber auch der Fall mit dem Lager des ganzen wandernden Volks (Num. 2, 2. 3. 10. 18. 25) und mit dem Priester- und Leviten-Gebiet (Num. 35, 5); auch der Salomonische Tempel war ebenso orientirt (1 Kön. 6. 7, 25. Ezech. 8, 16), selbst der visionäre Tempel des Ezechiel, das heilige Land und die heilige Stadt haben diese Stellung (Ezech. 40, 19 fg. 46, 9. 47, 1. 48, 1 fg.), ja noch die vom Himmel herabgestiegene *σκηνὴ τοῦ θεοῦ* (Offenb. 21, 2. 13. 16) wird ausdrücklich als ein Viereck beschrieben, das nach den Himmelsgegenden gerichtet ist. War aber das Mosaische Cultgebäude seiner wesentlichen Bestimmung nach die Wohn- und Offenbarungsstätte Jehova's (S. 137) und darum ein *μίμημα* des Himmels (S. 135), auf den sie durch ihre Orientirung hinwies, so war auch die Zahl und Form, welche das Ganze und seine Theile beherrscht, die Vier und das Viereck, wie Signatur des Himmels, so auch Signatur der Offenbarung; und wenn auch die andern angeführten Stätten und Räumlichkeiten eben diese Zahl und Form tragen, so sind sie damit als solche bezeichnet, in und an welchen Jehova irgendwie wohnt d. i. wirksam gegenwärtig ist, sich bezeugt und offenbart, als unmittelbare oder mittelbare Offenbarungsstätten (S. 132 fg). Dass die Vier die Zahlsignatur göttlicher Offenbarung ist, zeigt noch besonders deutlich die so wichtige Vision, in welcher dem Propheten Ezechiel bei seiner Berufung eine göttliche Offenbarung zu Theil wurde (Ez. 1, 1 ff.). Da „that sich der Himmel auf", und er schauete die „Herrlichkeit Jehova's" (V. 26—28); vier חַיּוֹת erscheinen um den Thron Gottes, wie Offenb. 4, 6., sie haben vier Angesichte, vier Flügel, vier Hände; vier Räder hat der (viereckige) Thron, die nach allen vier Seiten hin sich bewegen; oben darüber war die רָקִיעַ, der ausgebreitete Himmel. Aehnlich verhält es sich mit der dem Apostel Petrus gewordenen Offenbarung Apg. 10, 11. 11, 5; er sieht „den Himmel aufgethan und ein Geräthe wie ein grosses Linnentuch mit vier Enden (*ἀρχαῖς*) herabsteigen." Der Name יְהוָה heisst in der jüdischen Theologie schlechthin שֵׁם שֶׁל אַרְבַּע (Buxtorf Lex. Talmud. p. 2432), weil er der Name Gottes ist, der das Wesen Gottes offenbart, der eigentliche

Offenbarungsname, während alle andere Namen Gottes nur die Eigenschaften seines Wesens bezeichnen (Movers Relig. d. Phön. S. 551). Die Kabbalisten, denen „die Schöpfung der Welt die Offenbarung der an sich verborgenen Gottheit“ ist (Kleuker Emanationslehre der Kabb. S. 7. 12. 13) gründen auf die Ezechiel'sche Vision ihre Doctrin von den vier Welten, deren jede vier Elemente hat (Brucker hist. philos. II, p. 1022).

Die vorstehende Auffassung der Vier und des Vierecks stimmt darin mit der allgemein anerkannten überein, dass diese Zahl und Form in der Schrift die Signatur der Welt und Schöpfung in ihrem ganzen Umfang ist. Was dagegen die daraus gezogene Folgerung betrifft, dass sie auch Signatur göttlicher Offenbarung sei, so bestehen in dieser Beziehung, namentlich hinsichtlich der Bedeutung des Vierecks, verschiedene Auffassungen, die nicht unbeachtet bleiben dürfen. Dieselben lassen sich im Ganzen auf zwei, eine ältere und neuere, zurückführen. a) Die ältere auf Philo und die Kirchenväter sich gründende Deutung spricht mit kurzen Worten Grotius zu Offenb. 21, 16 aus: Quadrata figura perfectionem significat. Ihr stimmt P. Scholtz (heil. Alterth. I, S. 63) bei: „Die Vierzahl ist ... die Zahl der Welt, der Schöpfung Gottes, und, insofern diese wohlgeordnet und geregelt ist, Signatur der Regelmässigkeit, Schönheit und Vollkommenheit.“ Ebenso sagt Hengstenberg zu Offb. 21, 16: „Das Viereck galt im Alterthum als Symbol des Vollendeten, Vollkommenen.“ Nicht viel verschieden davon ist, wenn Philippson (israel. Bibel I, S. 467 fg) die Vier als „die Zahl der Harmonie“ auffasst und Lämmert (a. a. O. S. 37) angiebt: „Vier ist als Formzahl Repräsentant der Symmetrie.“ Mit der Regelmässigkeit verbindet Hävernick (zu Ezech. 42. S. 691) die Festigkeit: die Bedeutung der Vierzahl und des Vierecks „kann keine andere sein, als die allgemeine des regelmässigen, festen und bestimmten, genau abgegränzten und unwandelbaren“; Suidas bemerke bei dem Worte *τετράγωνος*: *εὐσταθὴς ἑδραῖος* und Vitringa sage treffend zu Offb. 21 (Anacr. apocal. p. 899): Id vero mystice ecclesiae firmitatem et statum ejus *ἀμεταχίνητον* sive *ἀσάλευτον*, immotum. *Τετράγωνα* enim situm non facile mutant. Wie ungenügend jedoch diese Deutungen sind, zeigt sich vor allem darin, dass sie auf verschiedene Vierheiten, die mit dem Heiligthum in unmittelbarer Verbindung stehen, gar keine Anwendung finden. Dass der Decken der Wohnung, der Farben, der Ingredienzien des Räucherwerks und des

Salböls, der Stücke der Priesterkleidung, der Angesichter der Cherubim, nicht mehr und nicht weniger als gerade vier sind, hat so wenig mit Regelmässigkeit und Schönheit, als mit Festigkeit und Unbeweglichkeit etwas zu thun. Es wäre eine Contradictio in adjecto, wenn das Mos. Heiligthum, das kein feststehender, unbeweglicher, sondern ein wandernder, zerlegbarer Bau, ein Zelt sein sollte, zu seiner Haupt- und Grundform das Symbol der Festigkeit und Unbeweglichkeit erhalten hätte. Zudem ist die Vier auch nicht die Signatur der Vollkommenheit und Vollendung, wie etwa bei den Pythagoräern, dies ist vielmehr, wie sich zeigen wird, die Zehn, die wohl beim Heiligthum mit der Vier verbunden, aber keineswegs völlig gleichbedeutend mit ihr ist. Wir werden dagegen im Verlauf der Untersuchung sehen, wie alle einzelnen Vierheiten in directer oder indirecter Beziehung zu der Idee der göttlichen Offenbarung stehen. — b) Die neuere Deutung erklärt das Viereck für die „symbolische Form des Reiches Gottes“ und geht davon aus, dass das Mosaische Heiligthum überhaupt „Symbol des Reiches Gottes unter dem alten Bunde oder der alttest. Theokratie“ sei (siehe S. 166fg.). So sagt namentlich Kurtz (lutherische Zeitschrift 1851. S. 13fg.): „Die Vier ist im Judenthum wie im Heidenthum die Zahlsignatur der Welt als der göttlichen Offenbarungs- und Manifestationsstätte, und sofern die Offenbarung *κατ' ἐξοχήν* sich zur Zeit noch auf Israel beschränkte, ist sie im Mosaismus speciell die Signatur der Theokratie, des Reiches Gottes in Israel.“ Ganz ebenso Keil (bibl. Archäol. I, S. 98): „Als Abbild des Reiches Gottes trägt die Stiftshütte in allen ihren Theilen die Form des Vierecks, während durch ihre Aufstellung nach den Himmelsgegenden angedeutet wird, dass das in Israel aufgerichtete Reich Gottes die Bestimmung habe, die ganze Welt zu umfassen und in sich aufzunehmen.“ Zu einem davon nicht viel verschiedenem Ergebniss gelangt Kliefoth in seiner ausführlichen Untersuchung (a. a. O. S. 360—424). Ihm ist „die Vierzahl die Signatur der Oekumenicität“, indem er davon ausgeht, dass „der Ausdruck: die vier Ecken der Erde als gleichbedeutend mit den vier Winden gebraucht wird“; diese seien „die sehr geeigneten Mittel, um das, was auf einem Haufen ist, über die ganze Erde zu zerstreuen, oder das, was über der ganzen Erde zerstreut ist, auf einen Haufen zu sammeln“; die Stiftshütte nun trage diese Signatur, „weil Gott die Stätte seiner Gnadengegenwart seiner Zeit über diesen Ort weit hinaus nach allen Enden der Erde erweitern, sein

Heiligthum von Aufgang bis Niedergang und von Nord bis Süd haben, unter allen Völkern haben will.“ Diese ganze Deutungsart beruht auf der Voraussetzung, dass das Mosaische Heiligthum Abbild des Reiches Gottes sei; ist dies aber, wie oben S. 166—175 gezeigt worden, nicht der Fall, so fällt damit auch die darauf gegründete Behauptung weg, dass Vier die Signatur des Reiches Gottes sei. Die Bedeutung der „Oekumenicität“ hat Kliefoth nur dadurch gewonnen, dass er nicht von den „Ecken“, sondern von den „Winden“ des Himmels ausgeht und auf diese alles zurückführt. Allein das, worauf es hier gerade ankommt und um dessen Bedeutung es sich handelt, das Viereck, wird ja durch vier Ecken und nicht durch vier Winde gebildet. Die Winde sind nicht selbst die Himmelsecken, sondern sie gehen von diesen aus, wie Jer. 49, 36 und Matth. 24, 31 deutlich gesagt ist, sie dienen nur mittelbar zur Bezeichnung der Himmelsgegenden, weil diese sich in ihnen dem Menschen fühlbar machen. Das Heiligthum aber, das wesentlich und vor allem die Wohnung Jehova's ist und darum schon auf die eigentliche Wohnung im Himmel hinweist (S. 135), hat eben darum auch zu seiner Haupt- und Grundform das durch die vier Ecken bedingte Himmelsviereck und ist nach diesen vier Ecken gerichtet, hat aber als Wohnstätte Gottes mit den vier Winden, die zusammen und auseinander wehen, ganz und gar nichts zu thun, wie denn auch die einzelnen Vierheiten in und an dem Heiligthum nicht auf die „Oekumenicität“ bezogen werden können, was Kliefoth selbst (S. 368) zuzugeben sich genöthigt sieht. Wenn er dagegen (S. 423) behauptet: „Als Signatur der Offenbarung und des Zeugnisses Gottes erscheint die Vierzahl nirgends“, doch aber zugiebt, dass diese Zahl immerhin Signatur der Welt ist, so ist dies insofern inkonsequent, als er selbst (S. 344) den Satz aufstellt: „die Schöpfung der Welt ist eine Offenbarung Gottes und seines Wesens.“ Denn, ist die Vier Weltzahl, so ist sie damit auch Offenbarungszahl; der Himmel, auf den das Heiligthum noch besonders durch seine Orientirung nach den vier Himmels-Ecken hinweist, ist eben die Stätte der höchsten und vollkommensten Offenbarung Gottes, nicht aber die Stätte der Oekumenicität. Endlich ist noch zu erinnern, dass, falls die das Heiligthum in allen seinen Theilen beherrschende Form des Vierecks nur die Bestimmung des Reiches Gottes, die ganze Welt zu umfassen, d. i. „die werdende Oekumenicität“ angedeutet hätte, diese Form keine symbolische, sondern eine rein typische d. h. blos etwas Dereinstiges

bezeichnende gewesen wäre, was mit der Natur und dem Wesen des alttest. Cultus unvereinbar ist (S. 78 u. 84). Kurtz sieht sich auch (a. a. O. S. 19 fg.) genöthigt zuzugeben, dass „die Beziehung der Quadratur auf die zukünftige Umfassung der ganzen Welt allerdings eine typische ist", aber nicht im Sinne der alten Typik, sie sei „vielmehr nur die symbolische Fixirung einer unzweifelhaft damals schon vorhandenen Idee." Mit dieser Idee kann nur die dem Abraham Gen. 12, 3. 22, 18 gegebene Verheissung gemeint sein; allein diese Verheissung, so wichtig sie auch für die Heils- und Offenbarungsgeschichte sein mag, gehört nicht in den Bereich des Mos. Cultus und steht in keiner Beziehung zur Wohnung Jehova's inmitten seines Volkes; das die ganze Cultusstätte in allen ihren Theilen beherrschende Viereck kann also auch nicht die symbolische Fixirung der Verheissung sein. Das Mos. Heiligthum war Siegel und Unterpfand der Erwählung d. i. der Aussonderung Israels aus allen Völkern zum Volk des Eigenthums (S. 131 ff.). Dieser Bestimmung würde es aber nicht entsprochen haben, wenn die das Ganze und alle seine Theile beherrschende Zahl und Form Symbol der Umfassung aller Völker gewesen wäre; nicht auf diese, sondern auf die vier קְצוֹת des Himmels als der wahren Wohn- und höchsten Offenbarungsstätte Jehova's weist es durch seine Orientirung nach diesen Ecken hin.

Der symbolische Gebrauch der Vierzahl und des Vierecks überhaupt ist so wenig ein nur dem Mosaismus eigenthümlicher, dass er vielmehr im ganzen Alterthum allgemein verbreitet ist und sich in allen Religionssystemen reichlich vorfindet, was nur daher rühren kann, dass er in der allgemein menschlichen Denk- und Anschauungsweise seinen Grund hat und nicht etwa erst von einem Volk zum andern übergegangen ist. War in den Naturreligionen überall die Drei die Signatur des göttlichen Seins (S. 212), so brachte es schon das arithmetische Verhältniss der auf die Drei unmittelbar folgenden und aus ihr hervorgehenden Vier mit sich, mit dieser Zahl das aus dem göttlichen hervorgegangene und es voraussetzende kosmische Sein zu bezeichnen, und zwar um so mehr, als es selbst der einfachsten Wahrnehmung dieses Seins sich unwillkürlich aufdrängt, dass Alles in Raum und Zeit innerhalb der Vier sich bewegt und nach ihr geordnet ist. Die vier Raumausdehnungen: Osten und Westen, Süden und Norden, fallen mit den vier Zeitabtheilungen Morgen und Abend, Mittag und Mitternacht zusammen und haben bei allen Völkern eine und dieselbe Benennung. Dazu kommen die

vier Grundstoffe (Elemente): Wasser, Feuer, Luft und Erde, sowie die vier Jahreszeiten: Frühling, Sommer, Herbst und Winter, so dass nichts natürlicher und einfacher war, als die Bezeichnung des Universums oder der Welt durch die darin so scharf ausgeprägte Vier und die ihr entsprechende Form des Vierecks. Daher sagt auch selbst Philo (de opif. mundi p. 9): *Ἡ τετρὰς τῇ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τε καὶ κόσμου γενέσει γέγονεν ἀρχή· τα γὰρ τέσσαρα στοιχεῖα, ἐξ ὧν τόδε τὸ πᾶν ἐνδημιουργήθη, καθάπερ ἀπὸ πηγῆς ἐρρύη τῆς ἐν ἀριθμοῖς τετράδος κ. τ. λ.* und (de plant. Noe. p. 231): *τὰς τοῦ παντὸς ῥίζας, ἐξ ὧν ὁ κόσμος, τέτταρας εἶναι συμβέβηκε.* Insofern nun die gedachten Vierheiten die Grundbedingung aller Ordnung, Gesetz- und Regelmässigkeit in dem Universum sind, so war die Vier und das Viereck die Signatur nicht sowohl der Welt schlechthin, sondern der Welt als eines geordneten, geregelten und geformten Ganzen, als Urtypus aller Ordnung und Gesetzmässigkeit. Die Vier ist daher die natürliche Raum- und Zeiteintheilungszahl, und das Viereck Ur- und Grundform, die regelmässigste und vollendetste, und insofern auch die beste und schönste Form. Das Wort *κόσμος* heisst zuerst und eigentlich „Ordnung“ und sodann „Welt“ nur deshalb, „weil sich in der wunderbaren Anordnung aller ihrer Theile die höchste Ordnung kundgiebt“, ferner auch geradezu „Himmel“, weil von ihm d. h. von den Himmelskörpern alle Ordnung auf Erden abhängt (vgl. Pape Griech. W. B. s. v. und die dort angeführten Beweisstellen); *ὁ δ'οὐρανὸς* sagt derselbe Philo (a. a. O.) *διεκοσμεῖτο αὖθις ἐν ἀριθμῷ τελείῳ, τετράδι.* Da endlich, wie wir oben (S. 189) gesehen haben, in dem Geordnet-, Geregelt- und Geformtsein alles Sichtbaren und Körperlichen die unsichtbare, geistige, göttliche Kraft und Thätigkeit sich offenbart, so folgt von selbst, dass die Signatur der Weltordnung zugleich die der Geistigkeit und Vernünftigkeit, also der göttlichen Offenbarung ist und daher als das Insigne namentlich derjenigen Gottheit erscheint, welche die Welt hervorgebracht, oder in welcher die Vernünftigkeit personificirt war. Dies sind im Allgemeinen die Ideen, die sich in allen heidnischen Religionen und Systemen von China an bis nach Amerika, bald mehr bald weniger entwickelt, an die Vier und das Viereck knüpfen, hier aber nicht alle im Einzelnen ausführlich nachgewiesen werden können. *)

---

*) Für unsern Zweck mögen folgende Notizen genügen. Den Chinesen ist das Viereck die Signatur der Welt überhaupt und insbesondere des Himmels,

Vergleichen wir nun damit den symbolischen Gebrauch im Mosaismus, so ist das Verhältniss ganz dasselbe, wie zwischen der mosaischen und heidnischen Symbolik überhaupt (vgl. S. 45 ff.). In den

---

wie des ihm entsprechenden Reiches der Mitte; nach der Lehre des Fo geht aus der höchsten Drei die Vier hervor (Spitzel: de re liter. Sin. 6. p. 81. Windischmann: Philos. i. Fortg. d. Weltgesch. I, S. 186. 195. v. Thimus: Die harmonikale Symbolik S. 102. Görres: Myth. Gesch. S. 147). — Die Indische Lehre lässt aus den drei Qualitäten die vierfache Production hervorgehn (Oupnec. 1, p. 307. Görres S. 91). Die Trimurtibilder haben immer vier Arme und Hände, in denen sie öfter auch die Insignien der vier Grundprincipien tragen. Die ganze Weltzeit ist in vier Weltalter oder Yuga geordnet (Müller: Glauben u. s. w. der alten Hindu tab. 2, f. 16. 17. 18. 4, f. 62. 41. S. 576. v. Bohlen: Das alte Indien II, S. 226. 293). Der Paradiesesberg Meru hat vier andere Berge zur Seite, darauf stehen vier Riesenbäume, vier Flüsse gehen von ihm aus (Görres S. 45. Müller S. 499). — In der Persischen Lehre erscheint Mithras, der *τριπλάσιος*, dessen Signatur das Dreieck ist, als der Schöpfer, welcher schaffend das Jahr vierfach theilt und auf vierfache Weise alles hervorbringt (Creuzer: Symb. I, S. 779). Die Sonne, die alles schafft und ernährt, fährt auf einem Wagen mit vier Rossen (Kleuker: Zendavesta II, S. 264). Die Magier besangen die Gottheit als den vollkommensten und ersten Lenker des vollkommensten vierspännigen Wagens der Welt (Dion. Chrysost. orat. 34). Ormuzd hat an den vier Himmelsgegenden vier Wachen aufgestellt, um den Sternenhimmel zu überwachen (Kleuker III, S. 60. Görres S. 256). — Bei den Aegyptern folgen auf die drei obersten und höchsten Gottheiten unmittelbar vier Götterpaare, Personifikationen der Principien, mit denen die Welt zu existiren beginnt (Görres S. 369). Das Sistrum mit seinen vier Stäben ist Symbol der Weltordnung (Plutarch de Isid. 63. Creuzer I, S. 515). Der ägyptische Hermes, die personificirte Intelligenz, der *λόγος* und Urheber aller Ordnung, Regel- und Gesetzmässigkeit, hat zu seinen Insignien das Viereck und heisst geradezu *ὁ τετράγωνος* (Artemid. Oneirocr. 2, 37. Plutarch. Sympos. 9, 3). — Bei den Griechen sind die Hermen viereckte Steine, von denen Makrobius (Saturn. 1, 19) sagt: Pleraque simulacra Mercurii quadrato statu figurantur ... Quatuor latera vel totidem plagas mundi significant vel quatuor vices temporum, quibus annus includitur. Nach der Orphischen Theologie ist der Würfel als Kubus das *ἄθυρμα* des Demiurgen Dionysos (Clemens: Alex. Protrept. p. 15). Die Pythagoräer bezeichnen mit *τετρακτὺς* den *κόσμος* und nennen sie *ἡ ρίζα τῶν πάντων* und *ἡ πηγὴ τῆς φύσεως* (Themist. phys. Plutarch. de Isid. 76. Irenaeus adv. haer. 1, 1. Meursius: De tetracty Pythagor. in Graev. thes. graec. X). Die Etrusker und Römer betrachteten das Viereck als die Himmelsform, welche der Augur bei den Auspicien sowohl als bei der Anlage eines Tempels auf der Erde konstruiren musste; jeder Tempel bestand aus drei nach dem Himmelsviereck orientirten Abtheilungen (Varro de ling. lat. 6. K. O. Müller: Die Etrusker. S. 124). — Ueber die Bedeutung der Vier bei den amerik. Völkern vgl. J. G. Müller: Die Amerik. Urreligionen. S. 312. 510. 530.

heidnischen Culten und Religionssystemen weist die Vier immer auf kosmische Potenzen und Verhältnisse, die Bedeutung ist eine vorherrschend physische; selbst dann, wenn damit geistige, unsichtbare Dinge und Verhältnisse bezeichnet werden, so beruht dies zuletzt doch nur auf der im Kosmos sich kundgebenden Ordnung, Regelmässigkeit und Harmonie, die in einer besondern Gottheit personificirt erscheint. Im Mosaismus dagegen geht die Symbolik der Vier weder davon aus, dass wie die Vier aus der Drei hervorgeht und auf sie folgt, so die Welt aus der Gottheit hervorgegangen und eine Emanation derselben sei, noch von den vier Grundstoffen, den Elementen, noch von den vier Jahreszeiten, mit denen die Vier nirgends in Verbindung gebracht wird, sondern von der in und mit der Schöpfung gegebenen, der einfachsten Betrachtung derselben sich darbietenden Vierheit der den Himmel und mittelbar auch die Erde umfassenden „Ecken des Himmels.“ Das Viereck ist daher die natürliche, unwillkürliche Signatur des Himmels, welcher der Erde gegenüber der Thron Gottes ist und die Herrlichkeit Gottes verkündet d. i. sie offenbart und bezeugt. Die Herrlichkeit Gottes aber besteht nicht allein in seiner Schöpfungskraft, sondern wesentlich auch in seiner Heiligkeit (S. 50. 141.); das Heiligthum, das seine Wohnung inmitten seines Volkes bilden soll, hat daher zu seiner Haupt- und Grundform die Form des Himmels.

III. Zehn. Wenn das Wort עֶשֶׂר von dem ungebräuchlichen עָשַׂר herkommt, welches zusammenfassen, zu einem Ganzen vereinigen heisst und mit עָצַר um- oder abschliessen verwandt ist (vgl. Fürst s. v.), so ist damit schon angegeben, welchen Begriff man mit dieser Zahl verband. Sie schliesst die Reihe der Grundzahlen ab und fasst sie zu einem Ganzen zusammen. Das ganze Zahlensystem aber besteht bis in's Unendliche aus lauter Dekaden, so dass die erste Dekade den Typus aller folgenden bildet, in ihr also das Wesen der Zahl überhaupt zum Abschluss gekommen ist und ihr Begriff seinen vollständigen Verlauf gemacht hat. Dies wahrzunehmen, bedarf es keines spekulativen Denkens, es ist für Jeden der zählen kann, selbstverständlich. Die Zehn ist somit die natürliche, unwillkürliche Signatur für jede Reihe oder Summe von Einzelheiten, welche mit einander ein in sich abgeschlossenes Ganzes ausmachen; sie giebt dem Gegenstand oder Verhältniss, dem sie aufgeprägt ist, den Character der Vollständigkeit und wird dadurch zum Symbol der

Vollendung und Vollkommenheit überhaupt.*) Diese unmittelbar in und mit dem Zahlensystem gegebene Bedeutung ist es denn auch, die in der Schrift so häufig und in den verschiedenartigsten Fällen zur Anwendung kommt. Numero denario, sagt Lightfoot (Opp. II, p. 368) gavisa plurimum est gens Judaica et in sacris et in civilibus. Jede Vielheit von Personen, die mit einander ein Ganzes bilden und zu gleichem Zweck, sei es ein guter oder böser, verbunden sind, wird mit der Zehn abgeschlossen. Moses setzt Vorsteher (Richter) ein über das ganze Volk, über tausend, über hundert, über fünfzig, über zehn (Exod. 18. 21. 25. Deut. 1, 15), das Kriegsheer bestand in jedem Stamm aus Parthieen von zehn, hundert, tausend Mann (Num. 31, 14. Richt 20, 10. 2 Sam. 18, 15). Zehn Aelteste bilden ein Richtercollegium (Ruth 4, 2); zehn Männer erscheinen als die Repräsentanten einer bestimmten Gesammtheit (Jos. 22, 14. Sach. 8, 23. Amos 6, 9.), zehn Weiber backen in Einem Ofen (Lev. 2, 26), zehn Jungfrauen gehen dem Bräutigam entgegen (Matth. 25, 1), die Gesammtheit der gottfeindlichen Mächte wird durch zehn Hörner bezeichnet (Dan. 7, 24. Offenb. 17, 12). Bei den späteren Juden war es ein feststehender Kanon, dass jede gottesdienstliche Versammlung aus jedenfalls zehn Personen bestehen musste; „zehn Personen schliessen noch heute in der Synagoge eine Gemeinde ab“ (Philippson Isr. Bibel S. 468); der Passahmahlzeit mussten wenigstens zehn Personen anwohnen; an jedem Ort, wo zehn Israeliten sich befanden, sollte eine Synagoge errichtet, und gewisse besonders heilige Gebete mussten von zehn Personen gesprochen werden (vgl. Vitringa de Synag. vet. p. 232 sq. und die dort angeführten rabb. Stellen). Wie von Personen, so kommt die Zehn auch von Dingen oder Ereignissen vor, die zusammen ein Ganzes abschliessen. Die Maasse und Gewichte sind nach der Zehn bestimmt; das grösste Maass ist Chomer, welches zehn Bath für flüssige und zehn Epha für trockene Dinge enthält (Ezech. 45, 11), das Epha besteht wieder aus zehn Omer (Ex. 16, 36); das kleinste Gewicht ist Gera, zehn bilden einen Beka, zweimal zehn einen Sekel

---

*) Cyrill. Alex. in Hos. 3: *σύμβολον δὲ τελειότητος ἡ δέκας ἐστὶν, ἀριθμὸς παντέλειος ὤν*, und in Joh. 2: *ἔθος τῇ θείᾳ γραφῇ τὸν ἀριθμὸν τὸν δέκα τέλειον ἀεὶ προσδέχεσθαι καὶ εἰδέναι πληρέστατον, ἐπείπερ ἡ τῶν ἑφεξῆς ἀριθμῶν πάροδός τε καὶ θέσις κ. τ. λ.* Philolaus de anim. 1: *τέλειος γὰρ ἀριθμός ὁ δέκα, περιέχει γὰρ πάντα τὸν ἀριθμὸν ἐν ἑαυτῷ.* Joh. Laurent. Lyd. de mens. 1, 15: *ἡ δέκας πλήρης ἀριθμός ἐστιν, ὅθεν καὶ παντέλεια καλεῖται.*

(Num. 3, 47) und zehnmal zehn Sekel eine Mine (2 Chron. 9, 16). Die über Aegypten verhängten Plagen vollenden sich innerhalb der Zehn (Ex. 7—9), und innerhalb zehn Tagen verläuft die Trübsal der Gemeinde zu Smyrna (Offenb. 2, 10.). Was als zehnmal nach einander gethan oder geschehen bezeichnet wird, heisst so viel als in vollstem Maasse, in vollkommenster Weise gethan oder geschehen (Gen. 31, 7. Num. 14, 22. Hiob 19, 3. Neh. 4, 12). Ganz besonders wichtig für die Bedeutung der Zehn ist es, dass das Israelitische Grundgesetz, die magna Charta, „der Bund“ (Deut. 4, 13), nicht nur nach der Zehn abgetheilt ist, sondern geradezu „die zehn Worte“ (Dekalog) genannt wird (Ex. 34, 28. Deut. 4, 13. 10, 4.). Wie die Dekade der Grundzahlen das ganze Zahlenreich in sich schliesst und repräsentirt, so sind in diesen zehn Worten alle Worte, die Jehova durch Moses zu Israel geredet hat, ab- und zusammengeschlossen, sie sind der Repräsentant, die Summe der ganzen Thorah, ein gegliedertes Ganze von Zeugnissen und Geboten; bedeutsamer und vielsagender konnte dies Grundgesetz nicht bezeichnet sein als durch die Zehn. Nicht minder wichtig für die Bedeutung ist die uralte, bei allen Völkern bestehende und von Mose zum Gesetz erhobene Sitte, den zehnten Theil alles Besitzthums an die Gottheit und deren Vertreter oder Diener, Könige und Priester abzugeben, welche Abgabe schlechthin „der Zehnte“ heisst (Gen. 14, 20. 28, 22. Num. 18, 21. 24. Lev. 27, 30). In den frühesten Zeiten bestand alles Besitzthum in den Erzeugnissen des Bodens und in Viehheerden (vgl. Gen. 4, 2); beides wies unmittelbar auf den hin, von dem es herrührt, der es geschaffen, dem es daher auch eigentlich zugehört; als eine Vielheit von Einzelheiten, die zusammen ein Ganzes bilden, fällt es unter den Begriff der Zahl, es ist nothwendig ein gezähltes oder doch zählbares und darum nach der Dekade zu bestimmendes. Wie nun die Dekade als alle Grundzahlen abschliessend das ganze Zahlenreich repräsentirt, so repräsentirt auch die Dekade der Einzelheiten, aus denen das Besitzthum besteht, das Ganze desselben, analog wie die einzelnen zehn Gebote mit einander das ganze Gesetz repräsentiren. Damit aber, dass der Mensch von jeder Dekade seines Besitzthums eine Einzelheit an Gott oder an dessen von ihm verordnete Diener abgiebt, bekennt er thatsächlich, dass er sein ganzes aus Dekaden bestehendes Besitzthum von Gott habe und ihm als dem eigentlichen Herrn desselben verdanke. Daher gelobt Jakob: „Alles, was Du mir giebst, dess will ich Dir den Zehnten geben“

(Gen. 28, 22). Durch die Entrichtung des zehnten Theils erhielten zugleich die übrigen neun Theile die religiöse Weihe und erschienen als unter den Schutz Gottes gestellt. Wenn demnach den beiden so wichtigen, tief eingreifenden, an sich aber völlig verschiedenen Anordnungen, dem Grundgesetz und der Abgabe eines bestimmten Theils des Besitzthumes, die gleiche Zahlsignatur aufgeprägt ist, so setzt dies voraus, dass beide bei aller Verschiedenheit doch etwas mit einander gemein haben, und dies kann nur das sein, was diese Zahlsignatur auch in allen andern, gleichfalls sachlich so verschiedenen Fällen bedeutet, nämlich die Vollständigkeit und Vollendung eines aus vielen Einzelheiten bestehenden, in sich abgeschlossenen Ganzen. Selbst an den Stellen, wo die Zehnzahl gar nicht genannt ist und nur zehn Namen nach einander aufgeführt werden, lässt sich diese Bedeutung leicht erkennen. So bilden die Gen. 5, 3—29 genannten Urväter mit einander das Ganze der ersten Weltperiode von Adam bis zur Sintfluth, ebenso hat die Periode von da an bis auf Abraham zehn Geschlechter (Gen. 11, 10fg), und zehn Völkerschaften werden als die Nachkommenschaft Abrahams und Bewohner des ihm verheissenen Landes angegeben (Gen. 15, 19—21), um, wie Delitzsch z. St. bemerkt, „den Eindruck der ausnahmslosen Allheit, der mangellosen Vollständigkeit zu machen, deren Symbol die Zehnzahl ist.“

Dieselbe Bedeutung liegt übrigens dem symbolischen Gebrauch der Zehn überall im ganzen Alterthum bei den verschiedensten Völkern zu Grunde, was eben nur daher rühren kann, dass sie unmittelbar in und mit dem dem Menschen anerschaffenen Zahlensystem gegeben ist, also nicht erst von Abraham oder Moses sich zu allen Völkern verbreitet hat. Nur steht sie in den Naturreligionen in genauer Verbindung mit kosmischen Ideen; der Begriff des Vollständigen, Vollendeten und Vollkommenen knüpft sich hier zunächst an das allumfassende Universum, an die Welt als in sich abgeschlossenes Ganze; Zehn ist dann überhaupt die Zahl alles dessen, was in Zeit und Raum seinen vollständigen Verlauf nimmt und sich zum Ganzen entwickelt.*) Im Mosaismus dagegen fehlen bei der Zehn

---

*) Hier nur Einiges zum Belege. Den Chinesen „gilt die Zehnzahl als Vollendung aller vorhergehenden und Anfang einer neuen Reihe, als Vollendung“; sie haben ein und dasselbe Zeichen (+) für Zehn und Vollkommen (Windischmann: Die Philosophie u. s. w. I, 1. S. 311. 350). Nach Indischer Lehre fallen innerhalb der vier Yuga's der Weltzeit die zehn Avatara's d. i. Inkarnationen der Offenbarungen der Gottheit, die mit der zehnten die höchste

alle kosmischen Beziehungen, ihre Bedeutung wurzelt hier lediglich in dem natürlichen Zahlensystem, und konnte darum auch von Jedem leicht erkannt und verstanden werden.

Allgemein ist man gegenwärtig darin einig, dass Zehn die Signatur der Vollständigkeit und Vollkommenheit sei, jedoch wird mehrfach behauptet, dass damit nicht jede Art von Vollständigkeit, sondern nur die in weltlichen und menschlichen Dingen und Verhältnissen bezeichnet werde. „Die Zehnzahl, sagt Hofmann (Weissagung und Erfüllung I, S. 85), ist in der Schrift alten und neuen Testaments, wie durch sich selbst um der Zahl der Finger und Zehen willen, die Zahl des menschlich natürlichen, mit der es sich abschliesst, während Sieben die Zahl göttlicher Möglichkeiten und Thätigkeiten ist"; und (bei Delitzsch Genesis 3. Ausg. S. 640): „Zehn die Zahl der menschlichen Möglichkeit, das Menschliche in der Mannigfaltigkeit seiner Entfaltung." Diese Auffassung, der Auberlen (der Pr. Daniel S. 151), Zöckler (theol. natur. S. 713) zustimmen und Delitzsch (a. a. O.) nicht abgeneigt ist, scheitert allein schon daran, dass das göttliche Gesetz selbst, das doch vor allem hier in Betracht kommen muss, die Signatur der Zehn trägt, *ja*

Stufe erreichen (v. Bohlen: Das alte Indien I, S. 214); den Weltraum beherrschen die zehn weltschöpferischen Manus (Stuhr: Rel.-Systeme des Orients S. 77 fg. vgl. Ritter: Erdkunde von Asien III, S. 277). Die wahrscheinlich von den Chaldäern herrührende Eintheilung des gestirnten Himmels nach der Zehn war im ganzen Orient und auch in Aegypten die gewöhnliche (Gesenius Comm. über Jes. II, S. 353). Aus dem Orient stammt die Etruskische Lehre, nach welcher das Ganze der Weltzeit seinen Verlauf in zehn Zeitaltern nimmt (Creuzer: Symb. II, S. 84.). Besonders kommt die Pythagoräische, gleichfalls im Orient wurzelnde Auffassung der Zehn in Betracht. In den Theolog. arith. 60. p. 59 heisst es: *ἐπωνόμαζον αὐτὴν (τὴν δεκάδα) θεολογοῦντες οἱ Πυθαγορικοὶ ποτὲ μὲν κόσμον, ποτὲ δὲ οὐρανὸν, ποτὲ δὲ πᾶν*, u. p. 68: *ἡ δεκὰς πάντα περαίνει τὸν ἀριθμὸν, περιέχουσα πᾶσαν φύσιν ἐντὸς ἑαυτῆς ἀρτίου τε καὶ περιττοῦ, κινουμένου τε καὶ ἀκινήτου, ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ.* vgl. bei Meursius denar. Pythag. 12: *ἀπὸ τοῦ κατ' αὐτὴν (δεκάδα) διαδετάχθαι τὰ ὅλα, καθόλου τε καὶ κατὰ μέρος, κόσμον.* Philopon. Metaph. 1: Ut enim denarius susceptivus est numerus, ita mundus suscepit omnes formas. Daher wurde die Zehn in die genaueste Beziehung zur Vier, der eigentlichen Weltzahl gesetzt. Hierokles bei Meurs. 6 sagt: *τῆς δὲ δεκάδος δυνάμις ἡ τετρὰς κ. τ. λ.* weil 1 + 2 + 3 + 4 = 10 ist. Suidas s. v. *ἀριθμὸς: καὶ διὰ τοῦτο ἀριθμὸν πάντα τετρακτὺν ἔλεγον.* — Dass bei allen alten Völkern die Abgabe des Zehnten an die Götter oder deren Stellvertreter, die Priester oder Könige, bestand, hat schon Spencer (de leg. Hebr. rit. III, 10) nachgewiesen; vgl. auch Knobel zu Lev. 27, 30. S 588.

schlechthin „die zehn Worte“ heisst mit dem ausdrücklichen Zusatz: „die Jehova zu euch geredet“, die er „mit seinem Finger geschrieben“ (Ex. 31, 18. Deut. 9, 10). Wenn irgend etwas, so ist gerade dieses Gesetz eine That Gottes gegenüber aller menschlichen Thätigkeit; die ihm so scharf aufgeprägte Zehnzahl kann daher am wenigsten als Signatur des „menschlich natürlichen“ oder des „Menschlichen in der Mannigfaltigkeit seiner Entfaltung“ gegenüber „göttlicher Möglichkeit und Thätigkeit“ aufgefassst werden. Sein Inhalt hat auch nichts mit weltlichen und politischen Dingen zu thun, sondern ist die Entfaltung des heiligen Willens Gottes für Israel, und schon das erste an der Spitze dieser zehn Worte stehende: Ich bin Jehova dein Gott, der u. s. w. betrifft keine „menschliche Möglichkeit“, kein von Menschen gemachtes Verhältniss, sondern bezeichnet den ganzen folgenden Inhalt als specifisch göttlich. Dass ferner um der Finger willen der Worte zehn seien, hat freilich schon Grotius (Comm. in decal. p. 36) vermuthet: nimirum per digitos numerare mos antiquitissimus; quare in his (decalogi) praeceptis, quae supra caetera memoriae infigenda erant, hunc numerum elegit deus. Allein an den Fingern zählen könnte der Mensch ja nicht, wenn ihm nicht schon das Vermögen zu zählen anerschaffen wäre, und zudem zählte zur Zeit der Gesetzgebung das Volk Israel nicht mehr, wie die Kinder, an den Fingern. Noch viel weniger aber lässt sich daraus, dass die Finger und Zehen dem Menschen alle Thätigkeit möglich machen, folgern, dass Zehn „die Zahl der menschlichen Möglichkeit“ gegenüber den „göttlichen Möglichkeiten“ sei; was haben z. B. die zehn Plagen, die Maasse des Allerheiligsten, die zehn Leuchter und Tische im Salomonischen Tempel u. s. w. mit der menschlischen Möglichkeit zu thun? Und dass gar die Zehnzahl der Worte des göttlichen, vom Himmel ausserordentlicher Weise geoffenbarten (Ex. 20. Neh. 9, 13) Grundgesetzes ihren letzten Grund darin haben sollte, dass der Mensch zehn Finger an den Händen und zehn Zehen an den Füssen hat, davon können wir uns nimmermehr überzeugen. Delitzsch (a. a. O.) glaubt, „die Bedeutung des Vollendeten“ könne der Zehn auch wegen ihrer Zusammensetzung aus drei und sieben zukommen, und hiernach bedeute sie dann „die vollendete Offenbarung Gottes vor sich selbst und nach der Welt hin, die siebenfache Ausstrahlung des in sich selbst Dreifaltigen.“ Dagegen spricht aber allein der Umstand, „dass, wie Kliefoth (a. a. O. S. 558) richtig bemerkt, die Zehnzahl in der heil. Schrift

niemals als zusammengesetzte und abgeleitete, sondern stets als selbstständige symbolische Zahl erscheint“; zudem lässt sich diese Deutung auf die meisten der eben angeführten Fälle nicht entfernt anwenden. Kliefoth selbst gesteht zwar (S. 7) zu, die Zehn sei „von selbst ein Bild der systematischen Vollständigkeit und nach ihrer Natur geeignet, jedes die Vielheit seiner Theile oder Momente in sich zusammenfassende und organisch in sich verbindende Ganze zu bedeuten“, hält es aber doch für unnöthig, ja für verfehlt „die symbolische Bedeutung der Zehnzahl aus ihrer Zahlennatur und aus ihrer Stellung im Zahlensystem herzuleiten“, es müsse für sie auch ein geschichtlicher „thatsächlicher Grund“ angenommen werden, und diesen findet er wie bei allen andern symbolischen Zahlen in der Schöpfungsgeschichte. Neben der Theilung des Schöpfungswerkes nach der Siebenzahl gehe nämlich noch eine andere nach der Zehnzahl her, indem nach V. 1: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde“, von V. 3 an Neunmal sich das: „Und Gott sprach“ wiederhole, so dass also der Schöpfungsbericht sich in zehn Abschnitte zerlege und wir (da bei Gott Schaffen und Sprechen dasselbe sei) „hier zehn schöpferische Worte Gottes haben, durch *welche der* Kosmos in seiner Totalität und in seinen Einzelheiten wird: die schöpferische Thätigkeit Gottes zerlegt sich in zehn schaffende Worte, in zehn Acte, deren jeder einen Theil des kosmischen Ganzen in's Dasein ruft.“ Darum nun sei die Zehnzahl „Signatur dessen, was ein in sich Getheiltes, aber in der Vollzähligkeit seiner Theile Vollständiges und Ganzes, ein Kosmos, ein System ist, wie die von Gott durch zehn Worte und Acte in allen ihren Theilen vollständig geschaffene Welt; Gott aber ist es, der durch solch sein Thun der Zehnzahl solche Bedeutung giebt ... Die symbolische Bedeutung der Zehnzahl kommt daher, dass Gott den Kosmos in zehn Theilen schuf und dadurch die Zehn zur Zehn machte“; wo also in der Schrift diese Zahl bedeutsam vorkommt, geschieht es in Folge und auf Grund der „zehn schöpferischen Worte Gottes.“ Dieser ganzen Deutungsweise steht vor allem entgegen, dass in dem Schöpfungsbericht die Zahl Zehn gar nicht vorkommt, sondern erst hineingezählt werden muss (s, oben S. 201) Dies haben zwar schon die Rabbinen gethan, weil der Ausdruck וַיֹּאמֶר Gen. 1. zehnmal stehe; der Talmud sagt Pirke Aboth 5, 1: בעשרה מאמרות נברא העולם, offenbar wollte man das israelitische Grunddogma von der Schöpfung mit dem Grundgesetz der zehn Worte in Verbindung bringen. Allein das וַיֹּאמֶר

V. 28 ist kein schöpferisches, und Kliefoth hat darin Recht, dass er es nicht, wie noch Delitzsch, zu den andern neun hinzuzählt. Wenn er dann aber statt dessen den V. 1 dazu nimmt, wo vom Sprechen nichts steht, so ist dies willkürlich und gewaltsam, denn dieser Vers enthält jedenfalls nicht ein „Wort“ Gottes; somit stehen auch hier nicht zehn „Worte“, die zusammen ein vollständiges Ganze bilden, neben einander, sondern nur neun, und Neun kommt nirgends in der Schrift als symbolische Zahl vor. Abgesehen davon, giebt es keine einzige Stelle, in welcher auch nur entfernt die Zehnzahl ähnlich wie die Siebenzahl mit der Schöpfung oder gar mit den angeblichen zehn schöpferischen Worten in Verbindung gebracht wäre, nur auf typischen Umwegen und durch künstliche Combinationen lässt sich eine solche auffinden. Dies zeigt sich schon in den beiden Fällen, welche die wichtigsten sind, weil in ihnen die Zehnzahl nicht blos vorübergehend symbolisch gebraucht, sondern durch das Gesetz für immer bestimmt ist, bei der Institution des Zehnten und bei dem Dekalog. Der Zehnte kommt zuerst Gen. 14, 20 vor, aber es fehlt dort selbst an der leisesten Andeutung, dass Abraham ihn entrichtete, weil Gott bei der Schöpfung den Kosmos durch zehn Worte in zehn Theile zerlegt habe; und im Dekalog wird wohl die Feier des Sabbats mit dem Ruhen Gottes am siebenten Tag begründet, aber davon, dass Gott den Kosmos in zehn Theile zerlegt oder durch zehn Worte geschaffen habe, verlautet nicht das Mindeste. Sagte das erste Gebot etwa: Ich bin Jehova, der Himmel und Erde und das Meer und alles, was darinnen ist, gemacht hat, so wäre wenigstens im Allgemeinen auf die Schöpfung Bezug genommen, aber nicht einmal dies ist gesagt, sondern: der dich aus Aegyptenland, dem Diensthause geführt hat. Es lässt sich daher auch nicht mit Kliefoth sagen: „Die Benennung: „die zehn Worte führt unmittelbar auf 1 Mos. 1 zurück“ (S. 583), denn der Gedanke: „wie Gott durch jene zehn schöpferischen Worte das physische Universum dargestellt hat, so schafft er hier die ethische Welt durch diese seinen Gesammtwillen an die Menschheit, die ganze sittliche Weltordnung enthaltenden zehn Worte“, ist kein unmittelbarer, sondern erst hineingelegt und im Gesetz selbst nirgends ausgesprochen. Gleiches ist der Fall, wenn die Zehnzahl der Patriarchen, der kananitischen Völkerschaften und gar der zehn ägyptischen Plagen (S. 562 ff.) aus der Schöpfungsgeschichte und aus den (vermeintlich) zehn schöpferischen Worten erklärt wird. Es sind eben dieser letzteren nicht zehn, sondern nur neun, und damit fällt alles,

was darauf gebaut, als unhaltbar weg. — Was Lämmert (a. a. O. S. 28 fg.) gegen Kliefoth als Bedeutung der Zehn alles aufgestellt hat, wurde bereits oben (S. 202) erwähnt, bedarf jedoch keiner weiteren Widerlegung.

IV. Fünf. Dass das Wort חָמֵשׁ von חָמַשׁ, das zusammenziehen, zusammenfassen heisse, herkommt, ist sehr ungewiss, und dass es deshalb eigentlich die mit den fünf Fingern zusammenfassende Hand bezeichne, ist noch ungewisser. Es lässt sich daher auch aus diesem Wort nichts für die Bedeutung dieser Zahl entnehmen, man ist vielmehr ganz an den Gebrauch gewiesen, der in der heil. Schrift von ihr gemacht wird. Hier steht sie durchweg bald in unmittelbarer, bald in mittelbarer Beziehung zur Zehn und ist eben dadurch als halbe, gebrochene Zehn bezeichnet. Als solche erscheint sie deutlich im Grundriss der Cultusstätte, insbesondere des Vorhofs (s. oben S. 193), und des Salomonischen Tempels. Bei letzteren ist die Zehn die dominirende Zahl des Hauptbaues, die Fünf aber die Zahl des Neben- oder Umbaues (1 Kön. 6); die Cherubimstatuen des Debir sind zehn Ellen hoch, jeder ihrer Flügel misst fünf Ellen, so dass es zehn Ellen waren von dem einen Ende seiner Flügel bis zum andern“ (1 Kg. 6, 23. 24); von den zehn Leuchtern, den zehn Tischen und den zehn Gestühlen standen je fünf zur Rechten und je fünf zur Linken (2 Chron. 4, 6. 7. 8. 1 Kg. 7, 49.). Die zehn Jungfrauen, die dem Bräutigam entgegengehn, theilen sich in fünf kluge und fünf thörichte (Matth. 25, 1 fg.), vgl. die zehn und fünf Pfunde Luk. 19, 16. 18. Der in gewissen Fällen erhobene Fünfte (Gen. 41, 34. 47, 26. Lev. 27, 30. 31) ist nichts anderes, als ein zweifacher Zehnte. Der sprüchwörtliche Gebrauch der Fünf für eine geringe, unbedeutende Anzahl rührt eben daher, dass sie der Zehn, der Zahl des vollständigen Ganzen gegenüber die Zahl des Unvollständigen, Unvollkommenen, Unzureichenden ist; so z. B. Lev. 26, 8: Fünf von euch werden hundert Feinde in die Flucht schlagen, wie wir für Wenig sagen: eine Handvoll, weil mit den fünf Fingern einer Hand sich nicht viel fassen lässt. Vgl. Jes. 30, 17. 2 Kön. 7, 13. 1 Sam. 21, 4. 1 Kor. 14, 19. Matth. 14, 17 fg. Aus diesem Verhältniss zur Zehn ergiebt sich von selbst die Bedeutung der Fünf; ist Zehn die Signatur der Vollständigkeit, Vollendung und Vollkommenheit, so kann die konstant auf die Zehn sich beziehende und hinweisende Fünf nur die Signatur der halben Vollendung d. h. der Vollendung und Vollkommenheit auf halber Stufe, also der auf

sie hinweisenden, sie anstrebenden Vorstufe sein. Dies wird auch jetzt allgemein zugegeben; selbst Kliefoth sagt (S. 586): „War die Zehnzahl einmal die Signatur der Vollzähligkeit und systematischen Vollständigkeit, so war es gegeben, ihre Hälfte, die Fünfzahl, als Signatur des Halben, Gebrochenen, Unvollständigen, Geringen und Wenigen zu nehmen.“ Um aber nicht inkonsequent zu werden, gründet er diese Bedeutung nicht sowohl auf das natürliche Zahlensystem, als zugleich auf die Schöpfungsurkunde, „in welcher fünf Schöpfungsworte auf die drei ersten, und fünf auf die drei weiteren Werktage der Schöpfung fallen.“ So auch Leyrer (a. a. O. S. 382). Dies beruht auf der irrigen Voraussetzung, dass Gen. 1, 1 das erste Schöpfungswort sei; mit Recht bemerkt E. Engelhardt (a. a. O. S. 316) dagegen: „Es findet sich ja nur viermal: Und Gott sprach, und dann ist mit nichts angedeutet, dass auf die Zahl der Worte hier ein Werth zu legen sei; die Zählung wird nur an den Tagen vorgenommen. Auch bei diesen aber ist der fünfte Tag nicht etwa markirt, sondern im Gegentheil nicht eng mit dem sechsten verflochten.“ Gänzlich verfehlt ist die Behauptung Lämmerts, der (a. a. O. S. 33) auch hier, wie gewöhnlich, der Fünf in jedem einzelnen Fall eine besondere Bedeutung giebt: „Aus der untergeordneten Stufe der animalischen Creatur des fünften Tagewerks erklärt es sich, dass Fünf Zahl des Menschen ist nach seinem natürlichen und leiblichen Lebenswerth.“ Am fünften Tag aber hat ja Gott nur die Fische und Vögel geschaffen und erst am sechsten die andern Thiere und den Menschen, und zwar diesen nach Leib und Seele. Wenn sodann wegen Lev. 26, 8 Fünf auch zugleich „Signatur der Schwäche und geringen Macht“ sein soll, so stimmt dies am wenigsten zum fünften Tag, an dem ja unter andern selbst „die grossen See-Ungeheuer“ geschaffen sind, die wenn irgend etwas von Stärke und Macht zeugen. Mit E. Engelhardt müssen wir sagen: „Einen selbständigen Gebrauch der Fünf vermögen wir nicht anzuerkennen, nur als die Hälfte der Zehn kommt sie in Betracht.“

Vergleichen wir nun damit den symbolischen Gebrauch der Fünf in den heidnischen Culten und Religionssystemen, so tritt hier die Bedeutung, welche ihr als halbe Zehn im Mosaismus zukommt, fast ganz zurück. Es knüpft sich an diese Zahl nicht der Begriff des Halben, Gebrochenen und relativ Unvollkommenen, vielmehr eher der des Gegentheils. Zunächst wird sie als die Mitte der das ganze Zahlensystem repräsentirenden Dekade betrachtet, als das Centrum

derselben (*κέντρον ἐστὶ τῆς δεκάδος*, sagen die Theolog. arithm. 25. p. 24); und insofern mit der Dekade das Universum, die ganze Welt bezeichnet wird (S. 225), erscheint sie dann als die Zahlsignatur des Centrums der Welt, von dem aus Alles belebt und bewegt wird, also der allgemeinen Lebensquelle oder Weltseele, von der die fünf Grundkräfte (Elemente), Aether, Feuer, Luft, Wasser, Erde, ausgehen, welchen im Menschen, als Mikrokosmos, die fünf Sinne entsprechen. Zugleich ferner wird die Fünf als die erste der Grundzahlen betrachtet, weil in ihr zuerst das, was alle Zahlen von einander unterscheidet, das Ungerade (Drei) mit dem Geraden (Zwei) gecinigt ist, so dass sich in ihr das eigenthümliche Wesen aller Zahl überhaupt darstellt und sie insofern als die erste vollkommene Zahl erscheint.*) Von allen diesen an die Fünf sich knüpfenden Ideen findet sich im Mosaismus keine Spur, er weiss nichts von einer Weltseele, nichts von fünf Grundkräften, nichts von einem ideellen Unter-

---

*) Wir lassen auch hier nur Einiges zum Belege folgen. Eine sehr wichtige Stelle nimmt die Fünf in der Indischen und Chinesischen Lehre ein, wie sich allein schon aus der beiden gemeinsamen quadratischen Tafel schliessen lässt, welche in dreimal drei Quadrate abgetheilt ist, auf denen die Grundzahlen in folgender Ordnung verzeichnet stehen:

6	7	2
1	5	9
8	3	4

. „Die Fünf, sagt von Bohlen (das a. Ind. II, S. 226) nimmt dabei nothwendig die Mitte ein, sie wird als Weltseele betrachtet ... Die übrigen Zahlen bilden die Welt, und die ungeraden deuten auf die himmlischen, die geraden auf die irdischen Elemente“; nach welcher Richtung man die 3 Zahlen einer Reihe zusammenzählt, geben sie die dreifache Fünf. Diese Tafel wurde auch Planetensiegel genannt und diente als Amulet. Bei den Chinesen heisst sie die Tafel Lo-schu (vgl. über sie von Thimus: die harmonikale Symbol. S. 102). Görres (Myth. Gesch. I. S. 63): „Unter den einzelnen Zahlen entspricht drei dem Himmel, zwei der Erde, beide mit einander verbunden, geben fünfe, und diese nehmen die Mitte ein.“ Ueber die fünf Grundkräfte bei den Indern vgl. ebendaselbst S. 94. 99. 119. von Bohlen I. S. 165. Ueber die fünf Gestirne, welche alles Bewegen und Leben bedingen, bei den Persern vgl. Gesenius zu Jesaja II, S. 328. 334 bei den Aegyptern Horapollo hieroglyph. 1, 13. Plutarch. de Isid. 12. Die Pythagoräer bezeichneten die Fünf als Symbol der Weltseele durch *νοῦς* (v. Bohlen S. 226); als Hälfte der Zehn und Mitte der Dekade hiess sie *Ἡμίθεος* (Meursius denar. Pyth. 7, p. 69) als Einigung des Ungeraden (Männlichen) und Geraden (Weiblichen) *Ἀνεικία* und *γάμος*, als Zahl der Sinne und weil das Sinnliche der blinden Naturnothwendigkeit unterworfen ist, auch *Εἱμαρμένη* vgl. Joh. Laur. Lyd. de mens. 2, 9. Theolog. arithm. 25, p. 25. Meurs. l. c. p. 66.).

schiede zwischen Geradem und Ungeradem. Die Bedeutung der Fünf hat in ihm nichts mit rein kosmischen Verhältnissen und spekulativen Lehren zu thun, sondern geht einfach davon aus, dass sie, wie es das jedem Menschen anerschaffene Zahlensystem mit sich bringt, die halbe Zehn ist.

V. Sieben. Das Wort שֶׁבַע soll nach Meier und Fürst mit צָבָא hell sein, glänzen, leuchten verwandt sein und daher auf eine leuchtende Sterngruppe (Planeten) hinweisen; Leyrer will lieber שָׂבַע sättigen vergleichen und dann an die „Völligkeit des Schöpfungswerks“ in sieben Tagen denken; E. Engelhardt führt es auf das sanskritische sap-tan, im Zend haptan, Griechisch ἑπτά zurück, was dann wieder in ἅπτω, ἁφή und קָבָא d. i. haften, knüpfen, erscheine, so dass das Wort auf „Bund und Verknüpfung hindeute.“ Diese Herleitungen sind reine Vermuthungen, auf die sich nichts Sicheres für die symbolische Bedeutung der Siebenzahl gründen lässt. Aber auch aus der Stellung, die sie im Zahlensystem einnimmt, und aus ihrem Verhältniss zu den anderen Zahlen der Dekade kann die Bedeutung nicht erschlossen werden, wie dies z. B. bei der Zehn und der Fünf der Fall ist. Wir sind vielmehr nur an den Gebrauch gewiesen, den die heilige Schrift von ihr macht, und da dieser ein eben so verschiedenartiger als häufiger ist, so ist es aus den oben (S. 203) angegebenen Gründen um so nöthiger, sich an das den Gebrauch fixirende und für immer feststellende Gesetz zu halten.

Wie die Symbolik der Vier von den die Raumverhältnisse bestimmenden „vier Himmels-Ecken“, so geht die der Sieben zunächst von der die Zeitverhältnisse regelnden siebentägigen Woche aus, welche geradezu und schlechthin שָׁבוּעַ d. i. das Siebend, die Siebenheit heisst, ohne dass יָמִים dabei steht. Die Woche ist also die Siebenheit *κατ' ἐξοχην*. So wenig aber wie die vier Gegenden des Himmels, sind die sieben Tage der Woche eine willkürliche, von irgend einem einzelnen Menschen oder ganzen Volk gemachte Bestimmung, sondern bedingt und gegeben in und mit dem Umlauf des Mondes, den Gott nach Gen. 1, 14fg. Ps 104, 19. Sir. 43, 6—8 zum Messer und Eintheiler der Zeiten geschaffen hat. „Die siebentägige Wocheneintheilung ist das älteste und ursprünglichste Zeitmaas aller Völker (vgl. G. H. Schubert Lehrbuch der Sternkunde S. 204ff.) und gewiss mit Recht bezeichnet Philo (de opif. mdi. c. 27) den Wochencyklus als *πάνδημον καὶ τοῦ κόσμου γενέσιν*)“ (Kurtz Gesch. des a. B. I, S. 354). Nach Tag und Nacht war das

Tagessiebent das nächstgrössere Zeitmaas, darauf folgte der Monat (Mond) und dann das (Monden-)Jahr; aller Zeitrechnung liegt namentlich bei den Hebräern die durch den Mond bestimmte Woche zu Grunde; noch das Buch Sohar sagt (zur Gen. f. 236): Gentes in computo solem sequuntur, Israelitae lunam. (Wir kommen unten bei den Cultuszeiten darauf zurück.) Als Zahl des grundlegenden Zeitmaasses wurde die Sieben zur natürlichen Norm für jede über einzelne Tage hinausgehende Zeitbestimmung; ja insofern mit ihr die Woche voll wird und abschliesst, auch für Handlungen und Dinge, so dass alles was siebenmal geschieht oder siebenfältig ist, damit als zur Vollendung gekommen und abgeschlossen bezeichnet wird. Dies ist die allgemeine Bedeutung der Sieben, die namentlich vor der Gesetzgebung, aber auch später noch in einzelnen Fällen vorkommt. So ist selbst der Verlauf der Schöpfung als ein Tagessiebent dargestellt, sie ist mit dem siebenten Tag abgeschlossen und „vollendet“ (Gen. 2, 1. 2). Wenn gleich darauf (Gen. 4, 15) die Rache an dem, der Kain todtschlägt, eine siebenfältige genannt wird, so hat dies mit den Werken der Schöpfung selbst ganz und gar nichts zu thun, sondern bezeichnet die Rache nur als eine volle oder vollendete. Ebenso verhält es sich Gen. 7 und 8 mit dem Tagessiebent vor und nach der Sintfluth und mit den je sieben von allen reinen Thierarten, die Noah in die Arche aufnehmen soll; gleiches ist der Fall mit den sieben Tagen der Hochzeit (Gen. 29, 27. 28. vgl. Richt. 14, 12. Tob. 11, 19) und der Trauer um einen Todten (Gen. 50, 10. vgl. 1 Sam. 31, 13. Sir. 22, 12), ferner mit dem siebenmaligen Beugen Jakobs vor Esau (Gen. 33, 3), mit der siebenjährigen Dienstzeit Jakobs um Lea und Rahel (Gen. 29, 18. 30), mit den sieben Kühen und sieben Aehren im Traum Pharao's (Gen. 41, 2), mit der siebentägigen Plage der Aegypter (Ex. 7, 25. vgl. 1 Sam. 13, 8. 10, 8. 11, 13), und ohne Zweifel auch mit der Siebenzahl der Lämmer, die Abraham dem Abimelech zum Geschenk machte (Gen. 21, 28). In allen diesen Fällen — und es sind sämmtliche, die vor der Gesetzgebung vorkommen — hat die Siebenzahl auch nicht eine entfernte Beziehung auf das Schöpfungswerk selbst, sondern ist rein und einfach Bezeichnung des Voll- und Abgeschlossenseins. Eine bestimmtere Bedeutung aber erhielt sie in und mit dem Gesetz. Während die Wocheneintheilung alle alten Völker mit den Hebräern aus dem angegebenen Grunde gemein haben, unterscheidet sich die Mosaische Gesetzgebung dadurch, dass sie, was bei keinem andern

Volke der Fall ist, den siebenten Wochentag vor allen andern heraushebt und ihn zum שַׁבָּת einsetzt. Der Sabbat ist eine rein Mosaische Institution, seine Feier als Ruhetag fand vor der Gesetzgebung nicht statt, es fehlt, wie jetzt allgemein anerkannt ist, im patriarchalischen Zeitalter an jeder Spur, dass er gefeiert wurde (vgl. Oehler in Herzogs Real-Enc. XIII, S. 194. Keil Archäol. I, S. 364. de Wette Archäol. §. 214b. Ideler Handb. der Chronol. II, S. 175fg.). Auch ist er Gen. 2, 2. 3. noch gar nicht förmlich geboten; wäre dies der Fall, so wäre es unerklärbar, dass keiner der Erzväter ihn beobachtete, und er mit keiner Silbe in ihrer Geschichte berührt, vielmehr von der Sieben nur ein Gebrauch gemacht wird, der gar nicht mit dem Schöpfungswerk zusammenhängt. Das Gesetz erst gebietet seine Feier und motivirt sie mit dem Ruhen Gottes nach Vollendung des sechstägigen Schöpfungswerkes am siebenten Tag. Da aber das Gesetz diess auch nur bei einem seiner vielen Gebote thut, nämlich eben beim Sabbatgebot, so kann man um so weniger daraus schliessen, dass alle andern Gebote, denen die Siebenzahl aufgeprägt ist, nothwendig dasselbe Motiv gehabt haben müssten; ist ja doch selbst das Sabbatgebot bei der sonst wörtlichen Wiederholung des Dekalogs Deut. 5, 15 nicht mit der Schöpfung in sieben Tagen, sondern mit der Ausführung Israels aus Aegypten, dem Lande der Knechtschaft, motivirt. Dazu kommt dann aber noch insbesondere, dass so viele mit der Siebenzahl bezeichnete Cultanordnungen, wie z. B. der heilige Leuchter mit seinen sieben Lampen, die siebenmaligen Besprengungen mit dem Opferblut, die siebentägige Reinigungszeit, in gar keiner Beziehung weder zur Schöpfung noch zur Ruhe nach derselben stehen oder höchstens nur auf die gezwungenste und künstlichste Weise damit in Verbindung gebracht werden können. Daraus folgt aber, dass die Bedeutung, welche die Sieben im Gesetz hat, nicht allein aus dem Schöpfungsbericht hergeleitet werden kann, sondern ihr Gebrauch noch einen weitern Grund gehabt haben muss. Diesen deutet auch das Gesetz selbst und die Schrift überhaupt sehr bestimmt dadurch an, dass die Siebenzahl so oft in die Zahlen Drei und Vier zerlegt wird. Selbst Kliefoth gesteht (S. 72) zu: „Die Theilung der Sieben in Drei und Vier oder Vier und Drei kommt überaus häufig in der Schrift vor“, und namentlich „regelmässig da, wo die Propheten das von ihnen zu Prophezeiende in eine Reihe von sieben Gesichten, Gottesworten u. s. w. fassen“, was sie nicht gethan haben würden, wenn es gegen

das Gesetz gewesen wäre. Aber auch in diesem selbst fehlt es nicht an Andeutungen dafür. Die Zeit der Reinigung für Jeden, der durch Todtenberührung unrein geworden, dauerte sieben Tage und er musste am dritten und darauf am vierten mit Sprengwasser gereinigt werden (Num. 19, 11 – 16).*) Der heilige Leuchter hatte sieben Lampen in Einer Reihe, an seinem Stock waren, wie ausdrücklich angeordnet ist, vier, und an jedem seiner drei Arme rechts und links drei bedeutsame Embleme angebracht (Ex. 25, 31 ff.); nach Josephus (Antiq. 6, 3. 9.) brannten von den sieben Lampen drei am Tage τῷ θεῷ, die andern vier wurden am Abend angezündet. Ganz besonders findet sich die Theilung in der Apokalypse angewendet; sehr richtig bemerkt Düsterdieck (Comment. S. 21): „Die planvolle Anlage derselben ist durch die Siebenzahl und durch die Vier- und Dreizahl als die Glieder derselben bedingt Sieben sind der Briefe, Siegel, Posaunen, Schalen ... In diese Gleichmässigkeit kommt Abwechslung durch Zerlegung der Sieben in Drei und Vier. Die drei ersten Briefe unterscheiden sich von den vier letzten durch die Bildung des Schlusses. Bei den Siegeln geht die Vierzahl voran, die Dreizahl folgt nach ... Auch die vier ersten Posaunen sind von den drei letzten unterschieden ... Bei den Schalen werden wieder die drei ersten von den vier letzten abgesondert.“ (Vgl. Lücke Einleit. in die Apok. S. 175 fg.) Es gehört daher nicht, wie Leyrer (a. a. O, S. 364) meint, zu den „idealistisch-spekulativen Combinationen“, wenn man zur Ermittlung der Bedeutung die Sieben in „4 + 3“ zerlegt, sondern ist in der Schrift sehr wohl begründet. Dass die symbolischen Zahlen sehr oft mit einander verbunden werden, ist unwidersprechlich; die Sieben selbst wird mit der Zehn (Dan. 9, 24. Num. 11, 24), mit der Drei (Gen. 8, 8.), mit der Vier (Ex. 26, 2.) verbunden, warum sollte diess nicht auch mit der Drei und Vier geschehen sein können? Dass die Zerlegung in Drei und Vier nicht im Schöpfungsbericht vorkommt sondern erst, wie Kliefoth geltend macht, mit dem Gesetz beginne, spricht eher für als gegen ihre Richtigkeit; denn im Gesetz wollte doch Moses nichts für immer bestimmen, was einer göttlichen Bestimmung nicht gemäss war, und

---

*) Wenn Kliefoth behauptet (S. 72): „Die Theilung der Sieben in Drei und Vier geschieht hier nur in dem Interesse, die Mitte der Sieben zu gewinnen“, weil sie sich nicht anders halbiren lasse, so ist dies eine blosse nothgedrungene Ausflucht, denn wo die Schrift die Mitte der Sieben angeben will, sagt sie: Drei und ein halb (Offb. 11, 9. 11.).

von einer Zerlegung der sieben Schöpfungstage in 3 + 3 + 1, wie Manche annehmen, sagt Kliefoth selbst (S. 72): „Sie kommt, so viel ich sehe, weiter in der Schrift nicht vor.“ Wenn nun, wie oben (S. 207. 213.) erwiesen worden, Drei die Signatur des göttlichen Seins und Wesens, Vier die der geschaffenen Welt ist, so folgt von selbst, dass die Sieben, in welcher diese beiden Zahlen mit einander verbunden und deren Glieder sie sind, die Signatur des Verbundenseins Gottes mit der Welt ist. Diese Bedeutung wird durch die Angabe des Schöpfungsberichtes (Gen. 2, 2. 3.) keineswegs ausgeschlossen und unzulässig gemacht. Wenn es nämlich dort heisst: „Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn, denn an ihm ruhete er von allen seinen Werken, welche er gemacht hatte“, so will dies doch nicht sagen: Er wurde müde und matt (Jes. 40, 28.) und überliess nun die geschaffene Welt sich selbst; vielmehr: obwohl er zu schaffen aufhörte, blieb er doch in segensreicher Verbindung mit der Welt, und damit die Welt auch mit ihm in Verbindung bleibe, sonderte er nach Vollendung der Schöpfung den je siebenten Tag dazu aus, dass er Ihm, dem Heiligen, gehöre, Sein Tag sei; es ist darum recht eigentlich der Tag der Verbindung mit Ihm. Die Verbindung und Gemeinschaft mit Gott, in welcher überhaupt das Wesen aller Religion besteht, fasst der Mosaismus, dem das Wesen Gottes Heiligkeit ist (s. oben S. 49), nicht kosmisch und pantheistisch, wie die Naturreligionen, auf, sondern ethisch. Weil Gott der Heilige ist, hat er nach seinem Rathschluss zum Heil der Welt aus allen Völkern das Volk Israel ausgesondert und auserwählt zu seinem besondern Eigenthum; er will dieses Volkes Gott und es soll sein Volk sein, er hat mit ihm einen Bund gemacht, um es zu heiligen und von ihm geheiliget zu werden. und dieser Bund ist daher wesentlich ein Heiligkeits- und Heiligungsbund; Israel ist insofern es in diesem Bundesverhältniss steht und es bewahrt, das „heilige Volk“ (Ex. 19, 5. 6.). Die Sieben als die Signatur der Verbindung mit Gott im Allgemeinen, als Religionszahl überhaupt, ist daher im Mosaismus speziell die Signatur des Heiligkeits- und Heiligungsbundes, und damit zugleich alles dessen, was heilig ist und Heiligung bezweckt; sie ist die specifisch Israelitische Religionszahl. Mit Recht sagt daher Oehler (a. a. O. S. 198), sie sei „im A. T. zur Bundeszahl erhoben, Signatur des Gemeinschaftsverhältnisses, in das sich Gott in seiner Offenbarung zur Welt begeben hat.“ Dem Keime nach ist dies schon vor der Gesetzgebung der Fall. Bei dem

„Bund“, den Gott mit Noah machte (Gen. 6, 18.), tritt die Zahl Sieben sehr in den Vordergrund (vgl. Gen. 7, 2. 3. 4. 10. 8, 10. 12. 9, 9fg.); zu Gen. 7, 9 bemerkt daher v. Gerlach: „Die Siebenzahl ist hier, wie immer, die heilige Bundeszahl“, und zu Gen. 21, 31: „Die heilige Zahl Sieben war von Alters her die Zahl des Bundes Gottes und der Menschen, als die Vereinigung der göttlichen Zahl Drei und der weltlichen Zahl Vier, daher sie gerade in den gottesdienstlichen Einrichtungen so oft wiederkehrt.“

Diese Bedeutung der Siebenzahl findet zunächst im Sprachgebrauch ihre Bestätigung. Das Wort שָׁבַע, welches ein Deminutivum von שְׁבַע ist, heisst eigentlich siebenen, im Niphal schwören, mit ל der Person, der man zuschwört d. i. an die man sich durch einen Eid bindet (Gen. 24, 7. 2 Sam. 19, 24); Gott zuschwören ist so viel als die Verbindung mit ihm eidlich bekräftigen (Jes. 19, 18. 2 Chron. 15, 14). Daher heisst שְׁבֻעָה beeidigter Bund (Gen. 24, 8. 2 Sam. 21, 7) oder Bund und Schwur zugleich (Neh. 6, 18). So kommt das Wort auch in Eigennamen vor, wie יְהוֹשָׁבַע 2 Kön. 11, 2, wofür 2 Chron. 22, 11 יְהוֹשַׁבְעַת steht, und בַּת־שֶׁבַע 1 Kön. 1, 11 (vgl. Luk. 1, 17 *Ἐλισάβετ* d. i. אֱלִישֶׁבַעַת) die Gottverbundene, mit Gott im Bunde Stehende. Die Synonymität der Begriffe Schwören (Siebenen) und Bundschliessen liegt klar vor in Gen. 26, 28: „Es soll ein Schwur (אָלָה) zwischen uns sein, und wir wollen einen Bund (בְּרִית) mit dir schliessen ... und sie schwuren (וַיִּשָּׁבְעוּ) einer dem andern“; ebenso Gen. 21, 31: „Deshalb nannte man diesen Ort בְּאֵר שָׁבַע, denn sie schwuren (נִשְׁבְּעוּ) daselbst und schlossen einen Bund (בְּרִית)“; ingleichen Deut. 4, 31 u. 8, 18: „Jehova, dein Gott, wird nicht vergessen den Bund (בְּרִית), den er deinen Vätern geschworen (נִשְׁבַּע).“ Ganz richtig sagt Hengstenberg (Beitr. III, S. 645): „Sieben ist in der Schrift, was sich sogar in der Sprache ausgeprägt hat, die Zahl des Eides und somit des Bundes“; dies setzt aber nothwendig eine innere Verwandtschaft der Begriffe Sieben und Bund voraus (vgl. Kurtz a. a. O. S. 354), die sich nur daraus erklärt, dass in der Sieben Drei und Vier enthalten sind. So haben wir denn auch hier schon vor der Gesetzgebung eine sehr bestimmte Andeutung, dass Sieben die Bundessignatur ist.*)

---

*) Gewöhnlich wird jetzt angegeben, Siebenen heisse im Hebräischen Schwören, weil es Sitte gewesen, bei sieben Dingen als Zeugen zu schwören, wie Gen. 21, 30 zeige. So Ewald, Delitzsch, Knobel u. A. Allein ausser dieser

Als Zahl des Bundes erscheint die Sieben im Gesetz sehr bestimmt schon dadurch, dass die beiden an sich so verschiedenartigen Zeichen des Bundes (אוֹתוֹת הַבְּרִית), die Beschneidung und der Sabbat, von welchen jene die Aufnahme in ihn, dieser das Verbleiben in ihm bedingt, nach der Sieben bestimmt sind. Nach Verlauf von sieben Tagen war das Kind reif zur Aufnahme in den Bund, dann folgte am achten die Beschneidung, von der es Gen. 17, 10fg. (vgl. 21, 4. Lev. 12, 3) heisst: „Das ist mein Bund, den ihr halten sollt zwischen mir und euren Söhnen ... Das soll zum Zeichen des Bundes sein zwischen mir und euch ... Mein Bund soll an euerm Fleisch sein zum ewigen Bund.“ Vom Sabbat sagt das Gesetz Ex. 31, 13: „Er ist ein Zeichen zwischen mir und euch auf eure Nachkommen“ (d. i. nach Knobel: er ist ein Zeichen des zwischen Jehova und Israel bestehenden Verhältnisses, des theokratischen Bundes), und zwar: „damit ihr wisset, dass Ich Jehova bin, der euch heiliget; so haltet nun den Sabbat, denn heilig soll er euch sein; wer ihn entheiligt, der soll des Todes sterben ... (V. 16) die Söhne Israels sollen den Sabbat halten in ihren Geschlechtern als ewigen Bund.“ Diese Stelle weist deutlich auf Gen. 2, 3 hin, insofern dort vom siebenten Tag nicht blos gesagt ist: er ruhete an ihm, sondern noch weiter: er segnete und heiligte ihn; es ist der Tag der Gemeinschaft und Verbindung mit ihm, dem Heiligen und Heiligenden, der Tag des Heiligungsbundes, den er mit Israel geschlossen hat. Dies ist die Haupt-

---

Stelle kommt es nirgends in der Schrift vor, dass bei sieben Dingen oder Personen geschworen oder Bund geschlossen wird; gerade bei dem wichtigsten Bund, nämlich bei dem, den Jehova Israels Vätern geschworen (Deut. 4, 31.) verlautet nichts von sieben Dingen, sondern Moses errichtete nach Ex. 24, 4 einen Altar und 12 Maalsteine „nach den 12 Stämmen Israels.“ Dass die Araber nach Herodot 3, 8., auf den man sich beruft, beim Bundschliessen sieben Steine mit Blut bestrichen, hat seinen Grund offenbar in den sieben Planeten und kann daher nichts beweisen für eine gleiche oder ähnliche Sitte bei den Hebräern. Sodann aber würde sich ja immer noch fragen, warum gerade sieben Dinge und nicht mehr oder weniger zum Schwören und Bundschliessen gehören, da dieses, und nicht die sieben Dinge, die Hauptsache ist, von der die Handlung ihren Namen „Siebenen“ erhalten hat. Höchst gezwungen und darum unzulässig ist Kliefoths Behauptung (a. a. O. S. 63), die Bedeutung Schwören habe שבע auf Grund der sieben Schöpfungstage: „Wer schwört, der unterstellt sein bezügliches Thun und Vornehmen Gott, der sagt aus, dass er dieses thun oder jenes lassen, oder die Wahrheit sagen wolle, so gewiss, als er es wünsche, dass Gottes Werk und Weg und sein Werk und Weg im Einklang blieben.“

sache und nicht das Andenken daran, dass die Welt in sieben Tagen fertig geworden (das: Gedenke Ex. 20, 8 heisst nach Deut. 5, 12 so viel als: Beobachte). Als Grund der Sabbatfeier wird daher an letzterer Stelle auch die Ausführung aus Aegypten d. i. die Erwählung Israels zum Bundes- und Eigenthumsvolk angegeben, denn sie war eine That des heiligen und heiligenden Gottes (Lev. 11, 44. 45. 20, 26. 22, 32. 33. Num. 15, 40. 41.).

Wie den beiden Bundeszeichen die Sieben aufgeprägt ist, so zieht sich ihr Gebrauch dann durch den ganzen Cultus hin, der ja überhaupt in nichts Anderem besteht, als in der fortwährenden Pflege des Heiligungsbundes. Schon an und in der Cultusstätte fehlt sie nicht, ganz besonders aber tritt sie in den Cultushandlungen und Cultuszeiten hervor. Die Decke, welche das Innere der Wohnung bildet und geradezu הַמִּשְׁכָּן heisst (S. 111), besteht aus viermal sieben Ellen langen Teppichen (Ex. 26, 2.), und in der Wohnung selbst steht der heilige Leuchter mit seinen 3 + 4 Lampen und der heil. Tisch mit seinen 3 × 4 Broden, die je am siebenten Tage neu aufgelegt werden (Ex. 25, 37. Lev. 24, 5. 8.). Beim Opfern, welches Sühne d. i. Entsündigung und Heiligung bezweckt (S. 142), erfolgt diese in allen wichtigeren Fällen, namentlich an dem Tag der allgemeinen, das ganze Volk betreffenden Sühne und Heiligung, durch siebenmaliges Sprengen des Opferblutes (Lev. 16, 14. 19. vgl. 4, 6. 17. Num. 19, 4.). Das regelmässige Opfer an den Festtagen bestand aus sieben Lämmern (Num. 28, 11 fg. 29, 1 fg.). Als Hiskia den Jehovadienst wieder herstellte und „den Bund mit Jehova“ erneuerte, wurden sieben Farren, sieben Widder, sieben Lämmer und sieben Ziegenböcke geopfert (2 Chron. 29, 21. Joseph. Antiq. 9, 13. 3.). An dem von Ezechiel (45, 23) geweissagten Passahfest sollen an jedem der sieben Tage sieben Farren und sieben Widder geopfert werden. Bei den verschiedenen Reinigungen ist die Reinigungszeit immer nach der Sieben bestimmt. Wer durch Todtenberührung unrein geworden, ward am dritten und darauf am vierten, resp. siebenten Tag mit dem Reinigungswasser besprengt, in welches die Asche einer geopferten Kuh gekommen war, deren Blut der Priester siebenmal gegen das Heiligenthum gesprengt hatte (Num. 19, 4. 9. 12. 19.). Der wiedergenesene Aussätzige wurde nach Ablauf der sieben Reinigungstage siebenmal mit Blut besprengt und so wieder in die Gemeinschaft des Bundesvolkes aufgenommen; auch eine vom Maueraussatz freigewordene Wohnung ward siebenmal be-

sprengt (Lev. 14, 7. 51.). Bei der Geburt eines Knaben ist für die Mutter die Reinigungszeit auf sieben, bei der eines Mädchens auf zweimal sieben Tage festgesetzt (Lev. 12, 2. 5.). Die Heiligung und Weihe der Priester, durch die sie zum Dienst im Heiligthum befähigt wurden, dauerte sieben Tage (Ex. 29, 35. Lev. 8, 33. 35.). Die Cultuszeiten endlich sind ganz und gar nach der Sieben geordnet. Heilig ist der siebente Tag, der siebente Monat, das siebente Jahr und das nach siebenmal sieben folgende Jahr; in den siebenten Monat fallen das Posaunen-, das Versöhnungs- und das Laubhüttenfest, letzteres nach zweimal sieben Tagen vom Posaunenfest an; das Passah- und das Laubhüttenfest dauern sieben Tage, das Pfingstfest ist der Tag nach siebenmal sieben Tagen d. i. nach sieben Wochen vom Passahfest an gerechnet und heisst schlechthin das Wochenfest (Lev. 23, 1 ff. Num. 28, 9. 29, 1 ff. Deut. 16, 1 ff. Ezech. 45, 18 ff.).

Das Bisherige dürfte hinreichen, die Bedeutung der Sieben im Cultgesetz, mit dem allein es unsere Untersuchung zu thun hat, ausser Zweifel zu setzen, und es wird nicht gelingen, den so verschiedenartigen Gebrauch dieser Zahl auf einen andern gemeinsamen Grund zurückzuführen, als auf die Idee des Heiligungsbundes. Ihr so häufiges Vorkommen nach dem Gesetz und ausserhalb des Gesetzes erklärt sich theils daraus, dass man schon vorher an ihren bedeutsamen Gebrauch gewöhnt war, theils daraus, dass sie im Gesetz die specifisch israelitische Bundes- und Religionszahl, die eigentlich heilige Zahl wurde. Es war daher sehr natürlich, dass ihr Gebrauch in's Leben überhaupt übergieng und sie dann nicht immer in dem streng gesetzlichen Sinn angewendet wurde, sondern ihre Bedeutung sich erweiterte, so dass man sich ihrer in ziemlich unbestimmter Weise und nur sprüchwörtlich bediente, wofür Zöckler (bei Herzog Real-Enc. XIV, S. 356) eine Reihe von Stellen anführt. Aber selbst da ist sie nicht sogenannte „runde“ d. h. ganz willkürliche, völlig unbestimmte blos ungefähre Zahl, sondern weist wenigstens auf den in dem Sabbat liegenden Begriff des Abschliessens und Vollendetseins hin. Dies in allen einzelnen Fällen genauer nachzuweisen, gehört jedoch nicht in den Bereich unserer Aufgabe.

Mit dem Ergebniss der vorstehenden Deutung ist man zur Zeit nicht allgemein einverstanden. Unter den mehr oder minder abweichenden Auffassungen ist die schon mehrfach berührte (vgl. S. 201) von Kliefoth (a. a. O. S. 13—89) die am sorgfältigsten durchgeführte. Sie geht davon aus, dass es sich in der Schöpfung handle

um „ein Gotteswerk, welches successiv durch eine Reihe von Gottesthaten so fertig wird, dass es vollendet und gut ist“, und folgert dann: „Wo immer von einer Reihe von Gottesthaten die Rede ist, in welcher ein Gotteswerk an und in der Welt fertig wird, da ist der symbolische Gebrauch der Siebenzahl am Platze; und wo die Siebenzahl symbolisch gebraucht erscheint, da will irgendwie das Erzählte oder Geweissagte oder überhaupt mit der Signatur der Sieben Belegte als ein solches Gotteswerk angesehen sein.“ Diesem Satz gemäss werden dann alle folgenden Stellen, in denen die Sieben vorkommt, „mehr oder weniger direct auf die Schöpfung in sieben Tagen zurückgeleitet.“ Allein schon deshalb ist dieser oberste Deutungsgrundsatz unrichtig, weil in dem Schöpfungsbericht nicht der Gesammtheit der Schöpfungstage, sondern nur dem siebenten Tag symbolische Dignität beigelegt wird, und zwar nicht deshalb, weil an diesem Tage Gott „fertig“ ward, sondern weil er an ihm ruhete und ihn segnete und heiligte. Abgesehen davon lässt sich jener Satz nimmer auf alle Stellen, wo die Sieben symbolisch vorkommt, anwenden, wie dies gleich bei der ersten Gen. 4, 15. 24 der Fall ist, wo keine Rede sein kann vom Ruhen, Segnen und Heiligen, sondern nur von dessen Gegentheil, vom Strafen. Kliefoth sieht sich daher auch schon hier genöthigt, seinen Satz dahin zu verallgemeinern, dass überhaupt alles Thun Gottes, worin es auch bestehen mag, die Sieben zur Signatur habe. Es ist aber klar, dass Gott sehr Vieles thut und gethan hat, was diese Signatur nicht trägt. Was haben ferner die sieben Lämmer, die Abraham dem Abimelech schenkt, die sieben Dienstjahre Jakobs um Lea und Rahel, die sieben Hochzeits- und Trauertage, das siebenmalige Beugen vor Esau, die sieben Kühe und Aehren im Traum Pharao's entfernt mit den sieben Schöpfungstagen, überhaupt mit der Schöpfung zu thun? Dasselbe gilt vom Gebrauch der Sieben im Gesetz. Der heilige Leuchter weist wohl auf Erleuchtung von Seiten Gottes hin; dass er aber „auf Grund des in Zeitabschnitten von sieben Tagen verlaufenen Schöpfungswerkes“ sieben Lampen gehabt, wie S. 44 angiebt, ist um so grundloser, als die Lampen nicht successiv, sondern in Einer Reihe nebeneinander leuchteten, so dass hier weder von einem „Nacheinander“ noch von einem „Fertiggewordensein“, wie beim Schöpfungswerk die Rede sein kann. Ebenso wenig lässt sich bei den Opferhandlungen und Reinigungen der so scharf hervortretende Gebrauch gerade der Sieben daraus erklären, dass „Entsündigung, Versöhnung,

Reinigung, Weihung Werke nicht der Menschen, sondern Gottes sind?“ (S. 41). Wie hängt das zusammen: Weil Gott die Welt in sieben Tagen fertig gebracht, darum soll der Priester siebenmal das Opferblut Behufs der Sühne gegen die Kapporeth sprengen und der Aussätzige zur Reinigung siebenmal mit Blut besprengt werden? Wenn überhaupt die Sieben nur dazu dient, „um einfach einem Thun oder Geschehen die Signatur eines Gotteswerkes zu geben“, so könnte kein Menschenwerk mit dieser Signatur bezeichnet sein, was doch so häufig der Fall ist. Wenn Kliefoth (S. 17) glaubt, es lasse sich „nicht nachweisen, dass die Siebenzahl in der Schrift als die Bundeszahl, als die Signatur des von Gott mit seinem Volke gemachten Bundes gebraucht würde“, so heisst dies den Wald vor lauter Bäumen nicht sehen. Es ist überhaupt ein Hauptmangel dieser Auffassung, dass sie die Sieben, das Zusammentreten der Drei und der Vier in ihr verwerfend, nur als selbsständige Zahl von eigener Bedeutung genommen wissen will und dann fast nur das Moment der successiven Aufeinanderfolge und des „Fertiggewordenseins“ hervorhebt, während das Hauptmoment, das der Heiligkeit und Heiligung, ganz in den Hintergrund tritt. Lämmert und Leyrer stimmen zwar nicht in allen Stücken, aber doch darin mit Kliefoth überein, dass sie lediglich in dem siebenten Schöpfungstag die Grundlage für alle Bedeutung der Sieben in der Schrift erblicken und die Zerlegung in Drei und Vier verwerfen. Ersterer sagt (a. a. O. S. 11): „Sieben ist Maass und Signatur der Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes und aller für dasselbe zunächst bedeutsamen Factoren und Erscheinungen“, Letzterer: sie sei der „Typus aller aus der Unvollkommenheit, Unruhe (beziehungsweise Sünde, Unseligkeit) unter Leitung und durch positive Heils- und Segenswirkung Gottes zur Vollendung, Ruhe und Heiligung in Gott hinstrebenden Entwicklung in der Geschichte der Creatur, der Menschheit insbesondere.“ Aber beiderlei Deutungen scheitern schon an den in der Patriarchenzeit vorkommenden Fällen, die wir eben angeführt haben und die in keiner entfernten Beziehung zur Weltschöpfung und zur Entwicklungsgeschichte des Reiches Gottes stehen (vgl. Gen. 21, 28. 29, 18. 27. 33, 3. 50, 10), und ebenso wenig finden sie Anwendung auf die so signifikanten sieben Lampen des heiligen Leuchters im Heiligthum oder auf spätere Handlungen wie 1 Kön. 18, 43 u. s. w.. Beide Ausleger gehen davon aus dass die Sieben nur Zeitzahl sei, während, wie auch Lämmert zugeben muss, sie auch von Dingen gebraucht wird, „die gar nicht

nothwendig konsekutiv zur Erscheinung kommen müssen.“ Die übrigen Neueren, wie Hofmann, Delitzsch, Kurtz, Auberlen, Zöckler, von Gerlach, E. Engelhardt, Sepp, Philippson und Andere anerkennen alle die Verbindung der Drei und Vier in der Sieben, wenn sie auch diese Verbindung nicht alle in ganz gleichem Sinne auffassen. So giebt namentlich Hofmann (Weiss. u. Erf. I, S. 85. II, 349), dem Delitzsch folgt (Gen. 3. Aufl. S. 640) an. Sieben sei „die Zahl der göttlichen Möglichkeit, das Göttliche in der Mannigfaltigkeit seiner Entfaltung“ gegenüber der Zehn als der Zahl der menschlichen Möglichkeit, das Menschliche in der Mannigfaltigkeit seiner Entfaltung.“ Letzteres hat sich uns bereits oben (S. 226 fg.) als unrichtig erwiesen, und Ersteres trifft deshalb nicht zu, weil die göttliche Möglichkeit noch keineswegs den Begriff des Bundes, geschweige den des Heiligen, der doch hier die Hauptsache ist, in sich schliesst. Die Zehn steht auch von göttlicher Möglichkeit in ihrer Entfaltung, wie in den zehn Worten Jehova's, und die Sieben von menschlicher Möglichkeit, wie z. B. von den sieben Dienstjahren Jakobs, seiner siebenmaligen Verbeugung vor Esau und den sieben Lämmern Abrahams. Der Unterschied zwischen Sieben und Zehn scheint vielmehr darin zu bestehn, dass Zehn das Zusammengefasstsein einer Vielheit von Einzelheiten zu einem in sich vollständigen Ganzen bezeichnet, die Sieben dagegen die Zuführung einer Zeit, Sache oder Handlung zu ihrem Abschluss und zu ihrer Vollendung.

Dass auch im heidnischen Alterthum der symbolische Gebrauch ein allgemein verbreiteter und häufiger war, ist eine bekannte Sache. Die erste Veranlassung dazu gab nicht sowohl das Wesen dieser Zahl selbst, ihre Stellung im Zahlensystem und ihr Verhältniss zu den andern Grundzahlen, als vielmehr die unwillkürliche Wahrnehmung ihres Erscheinens in den Natur- und Weltverhältnissen. Wohl mag es zunächst die in und mit dem Mondumlauf gegebene siebentägige Woche gewesen sein, welche zur Beobachtung der Sieben auch in andern kosmischen Verhältnissen führte, vor allem aber und hauptsächlich sind es die Planeten, deren das Alterthum sieben zählte, welche dem symbolischen Gebrauch der Siebenzahl zu Grunde liegen. Weil diese Gestirne sich nach unwandelbaren Gesetzen in immer gleichen Entfernungen bewegen und von ihren Bewegungen und Constellationen alle Zeit und ihre Eintheilung, alles kosmische Entstéhen und Vergehen abhängt, weil durch sie überhaupt die geordnete Bewegung des Universums, seine

Einigkeit, Regel- und Gesetzmässigkeit bedingt ist, betrachtete man sie als das Princip und die Repräsentanten der Weltharmonie; ihre Zahl war darum auch die natürliche Signatur dieser Grundidee aller Naturreligionen, und damit zugleich der Harmonie, Regelmässigkeit, Ordnung und Einigkeit in allen Lebensverhältnissen überhaupt. Die in der Natur beobachteten Siebenheiten wurden daher in genaue Verbindung mit den Repräsentanten der Weltharmonie gebracht, und da namentlich das Reich der Töne sich innerhalb der Sieben bewegt, so erblickte man vorzugsweise in dieser Siebenheit das Abbild der Weltharmonie. Daraus folgte dann von selbst, dass man Allem, was als wohl geordnet, regel- und gesetzmässig, als in sich einig und harmonisch kennzeichnen wollte, die Sieben aufprägte. Daher sagt Philo (de confus. ling. p. 353): *ὁ ἕβδομος ἀριθμος ἐν τῷ κόσμῳ καὶ ἐν ἡμῖν αὐτοῖς ἀστασίαστος καὶ ἀπόλεμος, ἀφιλονεικότατος τε καὶ εἰρηνικώτατος ἁπάντων ἀριθμῶν ἐστι*, und Joh. Laurentius Lyd. (de mens. 2, 11) giebt an: *ἑβδομὰς ... ἔχουσα δύο λογους ἁρμονικωτάτους, τὸν τε τριπλάσιον καὶ τὸν τετραπλάσιον.**) — Ver-

---

*) Die Belege für diese Symbolik der Sieben bei den einzelnen alten Völkern können nicht alle ausführlich angegeben werden, wir müssen auch hier uns auf einige wenige beschränken. Eine grosse Rolle spielt die Sieben als Zahl der Harmonie des Makrokosmos wie des Mikrokosmos in der Indischen Lehre und Mythe; sie ist die Zahl der Erdtheile, der Planeten, der Farben u. s. w. Der Mikrokosmos hat 7 Haupttheile, (Kopf, Brust, Zeugungsglied, 2 Hände und 2 Füsse) und seiner Lebensperioden sind sieben, er ist „der Repräsentant der siebensaitigen Weltleier.“ Das Paradies hat als die Welt der höchsten, vollendetsten Harmonie um den Berg Meru sieben Berge und sieben Meere und sieben Halbinseln; ursprünglich war die indische Menschenwelt in 7 Kasten getheilt, den Planetengöttern des Dabistan nachgebildet (vgl. Müller: Glauben, Wissen u. Kunst d. alten Hindu S. 351. v. Bohlen: Das alte Indien II, S. 247. Görres: Mythengesch. II, S. 246 ff.). — Das Chinesische Saiteninstrument Kin, sagt Gladisch (die Hyperboräer u. d. alten Chinesen. S. 8) „ist besonders merkwürdig, weil es zugleich symbolisch auf die Weltharmonie hindeutet, indem es in seinem Baue und seiner Einrichtung die Beziehungen auf den Himmel und die Erde, auf die Planeten, auf die vier Jahreszeiten u. s. w. vereinigt.“ — Bei den Phöniciern ist das Gesetz, nach welchem das Weltall in Einheit und Harmonie erhalten wird, personificirt in der Göttin Thuro (תורה), die auch Chusarthis d. i. Harmonie heisst; ihr hat Bel die sieben planetarischen Himmelsbücher anvertraut, sie trägt ein Halsband mit sieben Edelsteinen von verschiedenen, auf die Planeten bezüglichen Farben (Movers: Die Rel. der Phön. I, S. 286. 96. 109. 510). — In der Persischen Mythe bilden die sieben Ampschaspands die Umgebung Ormuzds, durch welche die geschaffene Welt regiert und erhalten wird; den Paradiesesberg Albordsch umgeben

gleichen wir nun damit den Gebrauch der Sieben im Mosaismus, so zeigt sich hier ganz besonders das, was überhaupt das characteristisch Unterscheidende zwischen mosaischer und heidnischer Auffassung ist. Zwar haben schon Philo und Josephus die Siebenzahl namentlich der Lampen des heiligen Leuchters auf die Planeten bezogen aus den oben (S. 153) angegebenen Gründen, und in neuerer Zeit haben ihnen dies Viele nachgesprochen, selbst noch Winer (Real-W.B. II, S. 715) hat sich nicht ganz davon losgemacht. Es ist aber unbegreiflich, wie man auf eine solche Behauptung kommen und sie noch immer festhalten kann, da, so häufig auch im Heidenthum auf die sieben Planeten und die durch sie repräsentirte Weltharmonie hingewiesen wird, der Mosaismus von sieben Planeten gar nichts weiss, ja nicht einmal einen Namen für sie hat, geschweige denn sie in eine Verbindung mit der Weltharmonie bringt. Wie sollte das Gesetz, das Deut. 4, 19. 17, 3 alle und jede Verehrung der Gestirne verbietet, dennoch ein Bild der sieben Wandelsterne sogar ins Heiligthum aufgenommen haben? Denkt man doch nicht daran, irgend einem Volk den Gebrauch eines Symbols zuzuschreiben, von dem in seinen heiligen Schriften mit keiner Sylbe die Rede ist, warum soll dies allein bei den Hebräern geschehen? Man *will* eben diesem Volke keine Originalität und Selbstständigkeit zugestehen, es soll seine Ideen und Symbole durchaus von andern Völkern entlehnt haben. So klar und unwidersprechlich es ist, dass in

---

sieben Keschwars oder Erdgürtel; durch sieben Mithraspforten gehen die Seelen in den Himmel ein; das Persische Reich zerfiel in sieben Theile, durch sieben Statthalter regierte der König das Land (Görres a. a. O. S. 236fg. Baur: Symbolik I, S. 190). — Der Lobgesang der Aegyptischen Priester auf Hermes, den Urheber aller Ordnung und Regelmässigkeit, bestand aus sieben Lauten oder Stimmen, welche Ein harmonisches Ganze bildeten und die sieben Töne der Weltharmonie darstellten (Demetrius Phalerius de Elocut. 7. Meurs. Den. Pythag. cap. 9). — Bei den Griechen ist Pan das personificirte All, sein Attribut ist die siebenröhrige Flöte, deren einzelne Röhren den sieben Planeten entsprechen (dem Mond die kürzeste, dem Saturn die längste) und die vollkommene Harmonie des Alls darstellen (Creuzer: Symb. III, S. 245. 248). Dieselbe Idee versinnlicht auch die siebensaitige Leier des Apollo oder Helios (Baur a a. O. II, 1. S. 314fg.). — Ueber die Sieben bei den Römern s. Varro de ling. lat. I, 255. Gellius Noct. Att. 3, 10. — Vgl. Clemens Alex. Strom. VI, 686. — Noch weitere Heptaden sind zusammengestellt bei Sepp: Das Heidenthum u. dessen Bedeutung für das Christenthum I, S. 117–130.

den Naturreligionen die Symbolik der Sieben in den Gestirnen und in lauter kosmischen Dingen und Verhältnissen ihren Grund hat und mit der Weltvergötterung in unmittelbarer Verbindung steht, so deutlich und bestimmt ist es auch, dass im Mosaismus die Bedeutung dieser Zahl in einem ethisch-monotheistischen Verhältniss, in der Idee des Bundes mit dem Einen Gott, der heilig ist und heiligen will, wurzelt. Wohl ist auch hier Sieben Signatur der Harmonie, aber nicht der kosmischen, der Weltharmonie, sondern der höchsten ethischen, der Heiligkeit.

VI. Zwölf. Ueber die Bedeutung dieser Zahl im Allgemeinen kann kein Zweifel bestehen, da wiederholt an den Stellen, wo sie überhaupt bedeutsam vorkommt, der erklärende Zusatz beigefügt ist: „Nach der Zahl der Stämme Israels“ (vgl. Ex. 24, 4. 28, 21. Jos. 4, 8. 1 Kön. 18, 31. Esr. 6, 17. Ezech. 48, 31. Offb. 21, 12); sie ist also die Zahlsignatur des Volkes Israel und hat auch da, wo diese Erklärung nicht dabei steht, keine andere Bedeutung, wie erhellt aus Jos. 3, 12. 4, 2—6. Lev. 24, 5—8. Num. 7, 84—87. 17, 21. 1 Kön. 4, 7. 26. 7, 25. 10, 20. 11, 30. Esr. 8, 35. Gleiches ist der Fall, wenn sie verdoppelt oder vervielfacht vorkommt; so z. B. Num. 7, 87. 88, wo die Opferthiere des grossen, allgemeinen Opfers des gesammten Volkes bei der Aufrichtung und Weihung des Heiligthums alle nach der Zwölfzahl bestimmt sind: der Brandopfer sind es 12 Rinder, 12 Widder, 12 Lämmer, der Sündopfer 12 Ziegenböcke, der Dankopfer dagegen 24 (2 × 12) Farren, 60 (5 × 12) Widder, 60 Böcke und 60 Lämmer. Ebenso besteht nach der Rückkehr aus dem Exil das allgemeine Volksopfer aus 12 Farren „für das ganze Israel“, 96 (8 × 12) Widdern als Brand- und 12 Böcken als Sündopfer (Esr. 8, 35). Dem analog ist auch das Gerüste des Heiligthums (S. 102) aus 48 (4 × 12) Bohlen zusammengesetzt, und der Säulen des Vorhofs (S. 122) sind 60 (5 × 12). Den Leviten sind 48 (4 × 12) Städte zum Wohnsitz angewiesen (Num. 35, 7. Jos. 21, 41). Die zahlreiche Priesterschaft theilt David in 24 (2 × 12) Klassen ein (1 Chron. 24, 7 ff.); der Aeltesten vor dem Throne Gottes sind 24, 12 Erzväter und 12 Apostel (Offenb. 4, 4. vgl. Matth. 19, 28) und die Zahl des gesammten Volkes der Versiegelten und Erretteten ist 144,000 (12 × 12,000), aus jedem der 12 Geschlechter je 12,000 (Offb 7, 4—8). Es ist hiernach schwer zu begreifen, wie Lämmert (a. a. O. S. 43) sagen mochte: „Keine Zahl erscheint im A. T. so mit einer Wolke verhüllt, als die Zwölf“;

im Gegentheil ist in der ganzen Zahlensymbolik nichts klarer, als dass Zwölf die Signatur des aus 12 Stämmen bestehenden Volkes Israel ist Zugleich sehen wir aus dem Gebrauch dieser Zahl, dass nicht alle Zahlensymbolik im Schöpfungsbericht wurzelt, da die Zwölf dort gar nicht vorkommt, so wie dass man nicht berechtigt ist, die Zerlegung vervielfältigter symbolischer Zahlen in ihre Grundbestandtheile und Factoren abzuweisen (S. 195).

Steht es nun auch jedenfalls fest, dass Zwölf die Signatur des Volkes Israel ist, so fragt sich doch weiter noch, ob sie diese Bedeutung nur und allein, wie gewöhnlich und zuletzt auch noch von Kliefoth (a. a. O. S. 510) behauptet worden, „dem geschichtlichen Umstand verdankt, dass Jakob zwölf Söhne hatte, die die Stammväter des Volkes Gottes Israel wurden.“ Es ist nämlich gleichfalls ein geschichtlicher Umstand, dass statt des Joseph dessen beide Söhne Ephraim und Manasse unter die Söhne Jakobs aufgenommen wurden und als die Väter zweier Stämme erscheinen, so dass dann der Stämme Israels nicht 12, sondern 13 waren. In den mehrfachen Verzeichnissen der Stämme werden Ephraim und Manasse als zwei Stämme aufgezählt, und dann fehlt der Stamm Levi (Num. 1, 5—42. 13, 4—16); dagegen wenn Levi unter ihnen aufgeführt wird, so fehlen Ephraim und Manasse und es wird statt ihrer nur Joseph genannt (Gen. 35, 23 - 26. 49, 3—28). Daraus sieht man deutlich, dass der Stämme nicht mehr und nicht weniger als zwölf sein sollten, obwohl es ja an sich für das ganze Volk völlig einerlei war, ob es aus 12 oder 13 Stämmen bestand, da die Seelenzahl im Ganzen dieselbe blieb. Moses fand bei seinem Auftreten 13 Stämme vor; bei der von ihm auf göttlichen Befehl vorgenommenen Organisation des ganzen Volkes als des erwählten Bundesvolkes aber (Num. 1 fg.) sollte der Stamm Levi aus dem Num. 1, 49—54 (vgl. 2, 33) angegebenen Grunde nicht mitgezählt werden, sondern ausfallen; in den Verzeichnissen vor der Gesetzgebung und förmlichen Constituirung des Volkes fehlt Levi noch nicht, wohl aber in denen nach derselben. Nicht die unmittelbare Abstammung von Jakob kann also der alleinige Grund der Eintheilung in 12 Stämme gewesen sein, vielmehr sollte eben das ganze Volk nach der Zwölfzahl geordnet sein und dies seine Zahlsignatur für immer sein und bleiben. Mit Recht bemerkt Baumgarten (Comm. zum Pentat. II, S. 256): „Offenbar ist in der Grundzahl Israels, in der Zwölf, eine innere Angemessenheit, welche in der Lagerordnung auf eine augenscheinliche Weise

heraustritt. Und über die Erhaltung dieser Zwölfzahl waltet gleichfalls eine besondere Aufsicht: durch die Adoption der Söhne Josephs scheint sie zerrissen zu sein, aber durch die Versetzung des Stammes Levi in den Erbtheil Jehova's wird sie nur um so sinniger und schöner hergestellt." Von dem Lager sagt derselbe dann nach Num. 2 ganz richtig (S. 258): „Die 12 Stämme werden in 4 Theile gesondert und jedem Theil wird eine Seite des sich um das viereckige Heiligthum ordnenden Lagers zugewiesen. In jeder Abtheilung, die aus 3 Stämmen besteht, giebt es einen Hauptstamm, nach welchem die betreffende Seite des Lagers genannt wird, und dieser Hauptstamm führt das Panier, dem die beiden zugeordneten Stämme folgen." Diese ganze Anordnung wäre ohne die Zwölfzahl der Stämme gar nicht möglich gewesen, und es ist augenfällig, dass ihr Princip nicht sowohl in der Abstammung, als vielmehr in der Zahl Zwölf liegt, die in 4 × 3 zerlegt ist. Es ist auch an sich nicht denkbar, dass Moses, der Alles, namentlich im Cultgesetz „nach Zahl, Maass und Gewicht" ordnete (S. 203), dies gerade bei der so wichtigen Eintheilung und Anordnung des Bundesvolkes ganz ausser Acht gelassen und nur an die äusserliche, leibliche Abstammung sich gehalten haben sollte. Man muss vielmehr annehmen, dass, wie er jedem Verhältniss eine bestimmte, bedeutsame Zahl aufprägte, so auch dem ganzen ausgesonderten, heiligen Volke eine Zahlsignatur aufgeprägt wissen wollte, welche dem Wesen und der Bestimmung desselben entsprach. Und dies war bei keiner Zahl so der Fall, wie bei der Zwölfzahl. Welches ihre Bedeutung aber ist, ergiebt sich eben aus dem Lager, welches das in Ordnung aufgestellte, gezählte, geformte und gemessene Volk ist. Hier wird es nun sehr bestimmt nach der Vier und Drei geordnet: die 12 Stämme sind in 4 × 3 abgetheilt. Die Zahlen 3 und 4 in Verbindung mit einander haben wir bereits bei der Sieben als Signatur der Verbindung Gottes mit der geschaffenen Welt, als Signatur des Bundes insbesondere mit Israel, des Heiligkeits- und Heiligungsbundes kennen gelernt. Beide Zahlen sind aber hier nicht einfach wie in der Sieben mit einander verbunden, sondern die Vier herrscht vor, es sind 4 Abtheilungen, deren jede aus 3 Stämmen besteht, die 3 wird von der 4 umschlossen, so dass die Zwölfzahl wohl die Signatur des Volkes ist, dieses aber durch die 3 zugleich als das mit Gott verbundene, als das Bundesvolk oder das Volk Gottes bezeichnet wird Die 4 × 3 Stämme bilden ein Viereck, das die Wohnung Jehova's umschliesst,

der „in der Mitte der Söhne Israels“, inmitten seines Volkes, wohnen will (Ex. 25, 8). Während die Zwölfzahl allerdings das Volk als von den 12 Söhnen Jakobs abstammend bezeichnet, erscheint es jetzt, nachdem es Gott zu seinem Eigenthumsvolk erwählt hat (Ex. 19, 3—6), in seinem Lager als das Volk des Bundes, das theokratische Volk. Das ist denn auch der Grund, warum selbst noch das wahre, nicht durch leibliche Abstammung bedingte, neutestamentliche Bundesvolk, dessen Erzväter die Apostel sind, die Signatur der Zwölf trägt und die Zahl des Volkes der Versiegelten auf 12 × 12,000 angegeben wird. Dass für diese auf der Verbindung der Zahlen 3 und 4 beruhende Bedeutung der Zwölf kein Beweis aus der Schrift beigebracht werden könne, wie Kliefoth (a. a. O.) meint, ist eine auffallend unrichtige Behauptuug. Denn wie bei der Anordnung des Lagers findet sich auch sonst die Zwölfzahl in die 4 und 3 zerlegt. So sind auf dem Viereck des hohepriesterlichen Brustschildes (Choschen) 12 Edelsteine mit den Namen der 12 Stämme angebracht und zwar in „vier Reihen“, deren jede aus drei dieser Steine bestehen soll (Ex. 28, 16—21). Die 12 Rinder, welche das eherne Meer des Salomonischen Tempels tragen und ein Symbol des priesterlichen Volkes sind, stehen je drei nach einer der vier Himmelsgegenden gerichtet, wie die Stämme im Lager, zusammen (1 Kön. 7, 25). Das Ezechielische Jerusalem, das Herz und Gemeingut aller 12 Stämme, hat 12 Thore, deren jedes den Namen eines Stammes führt, und je drei sind nach einer der vier Himmelsgegenden gerichtet, das Ganze soll heissen: Jehova daselbst (Ezech. 48, 30—35). Ebenso hat die heilige viereckige Stadt der Apokalypse 12 Thore mit den Namen der 12 Stämme Israels, je drei Thore des Vierecks gehen nach einer der vier Himmelsgegenden (Offb. 21, 12—16). Den Altar auf dem Berge Karmel bauete Elia mit 12 Steinen „nach der Zahl der Stämme der Söhne Jakobs“ und liess ihn begiessen mit 4 Cad Wasser 3 mal nach einander (1 Kön. 18, 31—34). Die beiden einander gegenüberstehenden Geräthe des Heiligthums, der Leuchter und der Tisch, korrespondiren durch die ihnen aufgeprägten Zahlen: der Leuchter hat 3 + 4 Lampen, der Tisch 3 × 4 Brode. Diese Beispiele zeigen zur Genüge, dass die obige Bedeutung der Zwölf nicht in der Luft steht, sondern in der Schrift wohl begründet ist. Lämmert gesteht zwar (a. a. O. S. 43) zu, dass die Zwölf, weil sie „nicht im Heptaemeron vorkommt, aus andern Zahlen zu konstruiren“ sei, will sie aber dann in 2 × 6 „als Hälfte oder symmetrische Theilung

von 12“ zerlegt haben, weil nach Ex. 28, 9. 10 der Hohepriester auf jeder Schulter einen Onychstein trug, auf dem die Namen von 6 Stämmen eingegraben waren, und nach Lev. 24, 5. 6 von den 12 Broden für den Tisch je 6 auf eine Schicht kommen sollten. Allein nirgends in der Schrift wird das Zwölfstämmevolk nach der 6 getheilt und geordnet; und wenn der Hohepriester die 12 Stämme nicht blos auf der Brust und dem Herzen, sondern auch noch auf beiden Schultern tragen sollte, so konnte dies nothwendig nicht anders geschehen, als dass die Namen getheilt wurden und auf je einen Stein sechs kamen; und ebenso waren die flachen Brodkuchen so gross, dass sie nicht so auf dem Tisch ausgebreitet werden konnten, wie die 12 Edelsteine auf dem Brustschild des Hohenpriesters. Dazu kommt aber noch insbesondere, dass die Sechs nirgends im und am Heiligthum oder sonst im Cultus als bedeutsame Zahl erscheint und auch später niemals in gutem Sinn gebraucht wird (vgl. Offb. 13, 18).

Im heidnischen Alterthum ist der Gebrauch der Zwölfzahl ein sehr häufiger und ausgebreiteter, und namentlich war sie fast allgemein die Zahl der Volkseintheilung. Es giebt nicht wohl ein Volk, in dessen Verfassung sie sich nicht fände. Dass dies seinen Grund in der allen Völkern gemeinsamen Eintheilung des Jahres und in dem sogenannten Zodiakus, also in rein kosmischen Verhältnissen und nicht in genealogischen, geschichtlichen hatte, ist keinem Zweifel unterworfen, sondern liegt offen zu Tage.*) Man hat daher auch

---

*) Wie wenig hier an eine leibliche Abstammung oder an ein Erborgen des einen Volkes vom andern zu denken ist, mögen folgende Beispiele zeigen. Von dem Nachfolger des Chinesischen Kaisers Yao wird gemeldet, er habe, nachdem er das Land in vier Theile nach den Himmelsgegenden getheilt, 12 Mandarinen über dasselbe gesetzt (Görres: Myth. Gesch. S. 17. v. Thimus: harmonikale Symbol. S. 102: „Zwölf Völkerhirten, Mou, später die grossen Vasallen sind dem Volke vorgesetzt“). Den Persischen Königspalast umgab ein öffentlicher, in 4 Theile abgetheilter Platz, für die Knaben, Epheben, Männer und Alten und über jeden dieser 4 Theile waren nach der Zahl der Stämme 12 Archonten gesetzt (Xenoph. Cyrop. I, 2, 4). Auch Aegypten soll neben der viertheiligen Kastenverfassung in ältester Zeit in 12 fürstliche Gebiete zerfallen sein (Diodor. Sic. I, 66. vgl. 54). Nach einer alten Tradition bildeten auch die im Innern Afrika's wohnenden Ashantees mit andern Negern eine Völkerschaft von 12 Stämmen. (Ritter: Erdk. v. Afrika. S. 325). Nicht nur bei den Phöniciern (Movers: Die Phön. II, 1. S. 484 fg.), sondern namentlich auch bei den griechischen und italischen Völkern bestand diese Verfassung: „12 Völkerschaften bildeten den Verein der ursprünglichen Um-

mehrfach die Eintheilung des Volkes Israel, zumal weil sie trotz der Adoption der beiden Söhne Josephs unter die Söhne Jakobs so streng festgehalten und bewahrt wurde, aus jenem kosmischen Grunde hergeleitet, und selbst Hengstenberg (Geschichte des Reiches Gottes II, 1. S. 118) sagt: „Es wurden (statt der eigentlich dreizehn) nur zwölf gezählt, weil im Alterthum, auf Grund der zwölf Zeichen des Thierkreises und der zwölf Monate, sich die Zwölfzahl zu solcher Bedeutung erhoben hatte, dass man nach ihr, wo es ohne grosse Schwierigkeit angieng, die Eintheilung der Völker bestimmte.“ Mit Recht bemerkt dagegen Oehler (bei Herzog Real-Enc. XIV, S. 768): „Im A. T. selbst ist von einer andern Ableitung als der genealogischen keine Spur, und man wird, wenn man die ethnographischen Angaben der Genesis genauer untersucht, eher auf die Vermuthung kommen, dass der Analogie der in Israel vorgefundenen Stämmezahl zu Liebe Nahors, Ismaels und Esaus Nachkommenschaft so gruppirt wurde, dass ebenfalls die Zwölfzahl sich ergab.“ Der Zodiakus, der in den Naturreligionen genau mit den 12 Monaten und den 12 Göttern zusammenhieng, ist dem Mosaismus ganz fremd, er kommt überhanpt in der Schrift nur (2 Kön. 23, 5) beiläufig vor und zwar als ein Zeichen verwerflicher, auszurotténder Abgötterei; wie sollte Moses dazu kommen, ihn zum Princip der Eintheilung und Verfassung des Volkes Jehova's zu machen? Nirgends auch werden die 12 Monate in eine entfernte Beziehung zu den 12 Stämmen gebracht, und überhaupt lag Mose nichts ferner, als deshalb das Volk Gottes nach der Zwölf abzutheilen und diese Theilung so streng festzuhalten, weil sie bei den abgöttischen Völkern die gewöhnliche war. Zudem findet sich auch nirgends eine ähnliche Anordnung einer Völkerschaft, wie die dse Israelitischen Lagers. Diese giebt so deutlich als nur möglich zu

---

wohner von Delphi ... 12 Staatsgenossenschaften der Joner an und auf der Karischen Küste ... 12 Ortschaften in Attika ... 12 Aelteste waren auch bei den Phäaken als Staatshäupter dem Könige zugeordnet ... Auch in der Verfassungsgeschichte der Etrusker und ihrer Nachbarn und Besieger, der Römer, ist die Zwölfzahl einheimisch.“ Dieselbe Eintheilung findet sich bei altgermanischen Völkern, insbesondere bei den Gothen, die 12 Volksälteste hatten, welche als Richter und Priester dem Odin zugeordnet waren (vgl. überhaupt Hüllmann: Urgeschichte des Staats S. 45—49 und die dort angegebenen Belegstellen). Selbst Plato (de leg. 6) lässt seinen idealen Staat in 12 Theile und in ebenso viele auch die Haupt- und Centralstadt zerfallen. Sogar bei den alten Amerikanern treffen wir mehrfach dieselbe Eintheilung (vgl. J. G. Müller: Amerik. Urrelig. S. 92. 94. Loskiel: Miss. Gesch. S. 55. 56. 566.

verstehen, dass durch sie Israel als das Volk Gottes und als Bundesvolk bezeichnet werden sollte. Dass diese Idee aber eine spezifisch und eigenthümlich mosaische ist, kann Niemand in Abrede stellen. Das war eben das Werk Mose's, dass er dem durch leibliche Abstammung in 12 Stämme sich theilenden Volk die Signatur des Gottes- und Bundesvolkes aufprägte, obwohl es bei seinem Auszug aus Aegypten eigentlich aus 13 Stämmen bestand.

---

§. 3.

Bedeutung der Cultusstätte nach den einzelnen Zahlen und Maassen des Grundrisses.

Die Ergebnisse des vorigen Paragraphen setzen uns in den Stand, nunmehr nachzuweisen, dass und wie die einzelnen Zahlen- und Maassbestimmungen des Grundrisses aus der allgemeinen Grundbedeutung der Cultusstätte, wie wir sie oben im ersten Kapitel §. 2 entwickelt haben, hervorgegangen sind und ihr entsprechen.

I. **Das Ganze des Baues.** Was bereits oben gelegentlich (S. 215. 219) bemerkt worden, ist hier noch besonders hervorzuheben, dass nämlich das Viereck und die Vier der Gestaltung des Baues im Ganzen wie im Einzelnen zu Grunde liegen. Der Vorhof, die Wohnung, das Heilige, das Allerheiligste, ja selbst die Geräthe (selbstverständlich den Leuchter ausgenommen) sind lauter Vierecke, und keine Zahl wiederholt sich öfter und tritt so bestimmt und scharf hervor, als die Vier, sei es einfach oder mit andern Zahlen verbunden (vgl. S. 192fg.); nach der Vier ist es besonders die Zehn, welche in dem ganzen Bau vorherrscht (S. 193). War es nun die erste und allgemeinste Bestimmung des ganzen Gebäudes die Wohnung Jehova's und eben darum das *μίμημα* seiner eigentlichen Wohnung, des Himmels, zu sein; war es als Wohnung Jehova's die Stätte seiner besonderen, wirksamen und sich bewährenden Gegenwart, also göttliche Zeugniss- und Offenbarungs-Stätte (s. oben S. 132ff.), so gab es keine Form und Zahl, welche dieser Bestimmung mehr und besser entsprach, als die Himmels-Form und Himmels-Zahl, das Viereck und die Vier, (s. S. 213); sie allein war die ganz natürliche, symbolisch nothwendige, das Ganze wie alles Einzelne beherr-

schende Grundform und Hauptzahl; jede andere Form war darum ausgeschlossen, nichts hat die Form des Dreieckes oder Vieleckes, des Kreises oder Halbkreises. Und wenn nun dieser Grund- und Hauptform zugleich die Zehnzahl, die Signatur der Vollständigkeit und Vollkommenheit (S. 193) aufgeprägt ist, so erschien damit der Bau im Ganzen als die für Israel möglichst vollständige und vollkommene, göttliche Zeugniss- und Offenbarungs-Stätte, deren Centrum und Herz die „zehn Worte“ waren.

Vorstehende Auffassung wird noch besonders bestätigt durch die für das Ganze des Baues vorgeschriebene Richtung und Stellung. Er sollte nämlich nicht blos überhaupt dem Himmelsviereck entsprechen, sondern mit seiner Vorder- oder Eingangsseite gegen Osten gerichtet sein (Ex. 27, 13. Num. 3, 38. vgl. S. 98). Die Beschreibung der Wohnung schliesst Ex. 26, 30 mit den ausdrücklichen Worten: „Und stelle die Wohnung כְּמִשְׁפָּטוֹ auf“, d. i. nach ihrem Recht, wozu Keil ganz richtig bemerkt: „Auch die Aufstellung und Stellung der Wohnung ist nicht menschlichem Gutdünken anheimgegeben, sondern soll nach der ihrem Zwecke und ihrer Bedeutung entsprechenden Richtung ausgeführt werden.“ Selbst während der Wanderung durch die Wüste also sollte die Stellung des Ganzen nicht nach der etwaigen Beschaffenheit der Lokalität sich richten, sondern immer die sein, dass die Vorderseite nach Osten blickte, die Hinterseite somit nach Westen. Dies erklärt sich keineswegs daraus, dass, wie Keil (Archäol. I, S. 101) angiebt, „entsprechend der Lage des Paradieses, welches für den aus ihm vertriebenen Menschen gegen Westen lag“ (Gen. 3, 24), das Allerheiligste gegen Westen zu stehen kommen sollte (eine ohnehin durch keine Andeutung der Schrift unterstützte Ansicht), sondern hat seinen einfachen und natürlichen Grund darin, dass dem Hebräer Osten קֶדֶם ist, d. h. das Vordere, pars antica (Gen. 2, 8. 3, 24. 11, 2. 13, 11. Hiob 23, 8. Richt. 8, 11. Vgl. Fürst Lex. s. v.), und daher mit פָּנִים, Angesicht verwechselt wird (Gen. 25, 18. Num. 3, 38. 21, 11. Deut. 32, 49. 1 Kön. 11, 7); im Gegensatz dazu heisst dann Westen אַחֲרִי d. i. Hinten (Richt. 18, 12. Ex. 3, 1. Deut. 11, 24. 32, 2. Joel 2, 20). Diese Ausdrucksweise ist eine natürlich-menschliche: wo Licht ist und herkommt, da ist vorne, die Angesichtsseite ist eo ipso die Vorderseite; daher auch bei den Indern Osten Para und Purra d. i. Vorne, und Westen Apara, Paschina d. i. Hinten heisst (Wilford asiat. Research. VII, p. 275. Rosenmüller bibl. Geogr. I, 1, 2;

u. S. 141), und Plutarch (de Isid. p. 363) sagt: *Αἰγύπτιοι οἴονται τὰ μὲν ἑῶα τοῦ κόσμου πρόσωπον εἶναι.* Die gesetzlich vorgeschriebene Richtung des ganzen Baues nach Osten hängt also unmittelbar damit zusammen, dass er das *μίμημα* des Himmels ist; war das Himmelsviereck seine Grundform, sein Typus, so ergab sich von selbst, dass seine Vorderseite nach der Vorderseite des Himmelsviereckes gerichtet sein musste.

Eine ganz andere Auffassung der Grund- und Hauptform des ganzen Baues ist von denjenigen Neueren ausgegangen, welche in der Stiftshütte ein Symbol des Reiches Gottes unter dem alten Bunde erblicken (s. oben S. 166 ff.). Es soll nämlich durch diese Form die Bestimmung des Reiches Gottes, „die ganze Welt in sich aufzunehmen und zu umfassen“ angedeutet sein. Dies hat besonders Kliefoth (a. a. O. S. 368 ff.) ausführlich nachzuweisen gesucht. Das Viereck ist ihm, wie schon oben (S. 217) angeführt wurde, als Signatur der Welt zugleich die Signatur der „Oekumenicität“, und weil nun hier mit dem Viereck die Zehnzahl verbunden ist, so soll es dadurch die Signatur der „vollendeten Oekumenicität“ erhalten haben und somit bedeuten, „dass Gott über die ganze Erde gehen will, bis er auf der neuen Erde in der Mitte einer neuen Menschheit als der Herr der ganzen Welt wohnt“ (vgl. S. 580). Allein, wenn, wie Kliefoth anerkennt, die viereckige Form „den Grundriss des Heiligthums beherrscht und sich auch an den einzelnen Theilen und Geräthen wiederholt“, wenn sie also die Grund- und Hauptform ist, in welcher sich das Ganze und alles Einzelne bewegt, so kann sie auch nur die symbolische Signatur der Grund- und Hauptidee des ganzen Baues sein und muss mit dieser in genauem, unmittelbarem Zusammenhang stehen. Nun besteht aber nach der so bestimmten Erklärung Ex. 25, 8. 9. 22 die Grund- und Hauptidee darin, dass Jehova, der im Himmel wohnt, in der Mitte des Volkes wohnen will, das er aus allen Völkern sich zum Eigenthum erwählet und mit dem er einen Bund geschlossen hat, und diese Wohnung soll ein מִקְדָּשׁ d. i. eine Heiligkeits- und Heiligungsstätte für Israel sein, nicht aber nur eine Vorausdarstellung davon, dass das auserwählte Volk einst aufhören werde diess zu sein und alle Völker in den Bund würden aufgenommen werden. Die Wohnung Jehova's war das Zeichen und Unterpfand des Bundes nur mit Israel, ihre Errichtung hatte eher den Zweck, das Volk von allen andern Völkern zu scheiden, als ihm bei seinem Gottesdienst beständig nur das dereinstige Aufhören, allein

das Volk Gottes zu sein, vor Augen zu stellen; dies hätte weder dem göttlichen Heils- und Erziehungsplan, noch dem religiösen Bedürfniss des eben erst erwählten Volkes entsprochen. Wie überhaupt das ganze Heiligthum vor allem für das lebende Volk d. i. für die Gegenwart bestimmt war, so muss auch die dem ganzen Bau gegebene und alle seine Theile beherrschende symbolische Form des Vierecks auf die Gegenwart bezogen werden, sie kann nicht blos in der fernen Zukunft ihren Grund und eine nur „eschatologische Bestimmung“ gehabt oder schon die „vollendete Oekumenicität“ dargestellt haben (s. oben S. 78). Es steht dieser Auffassung auch die so bestimmt hervortretende, gesetzliche Stellung und Richtung des ganzen Baues nach Osten entgegen, was man unbeachtet gelassen hat. Hätte nämlich die viereckige Form nur die Bedeutung gehabt, dass das Reich Gottes die ganze Welt umfasse und sich nach allen Weltgegenden ausbreiten werde, so wäre es völlig gleichgültig gewesen, ob die Vorderseite mit dem Eingang nach Osten oder Westen, nach Süden oder Norden zu stehen kam, es hätte dann überhaupt schon an der Orientirung nach den Weltgegenden genügt; sollte aber das Viereck auf das Himmelsviereck hinweisen, so musste es auch so gerichtet sein, dass seine Vorderseite der Vorderseite des Himmels gegenüberstand.

Was namentlich noch diese Stellung betrifft, so hat man von jeher mit Recht ihre Absichtlichkeit anerkannt, aber verschiedene Gründe für sie angegeben. Schon Josephus (Antiq. III, 6, 3) sagt, sie sei *τετραμμένη πρὸς ἀνατολὰς, ἵνα πρῶτον ὁ ἥλιος ἐπ᾽ αὐτὴν ἀνίων ἀφίῃ τὰς ἀκτῖνας*, was Theodoret (Quaest. 40 in Ex.) so modificirt: *ἵνα καὶ αὐτὸς ἀνίσχων ὁ ἥλιος οἷον τινα προσκύνησιν προφέροι τοῖς προπυλαίοις εὐθὺς ἐκεῖσε τοὺς ἀκτῖνας ἐκπέμπων.* Allein abgesehen davon, dass das Heiligthum nicht wie heidnische Tempel offen stand, sondern verhüllt war, so dass die Sonne gar nicht hineinstrahlen konnte, wird es auch nirgends in der Schrift in eine unmittelbare Beziehung zur Sonne gebracht; Josephus hat hier wieder in heidnischem Sinn gedeutet. Theodoret bringt aber noch einen anderen Grund vor: *ἵνα οἱ τῷ θεῷ μόνῳ λατρεύειν προστεταγμένοι ὄπισθεν τὸν ἥλιον ἐχῶσι πρὸς τὴν σκηνὴν τετραμμένοι, καὶ μὴ τοῦτον ἀλλὰ τούτου ποιητὴν προσκυνῶσι.* So später auch Maimonides (More neb. 3, 45): Causa hujus rei meo judicio est, quod cum communis eo tempore superstitio fuerit, Solem adorare ac pro Deo habere, sine dubio omnes homines ad orientem se con-

verterint. Diese Erklärung stützt sich auf Ezech. 8, 16, wo Männer, welche dem Tempel den Rücken und das Angesicht gegen Osten kehrten und zur Sonne beteten, erwähnt werden; sie wurde die gewöhnliche, wie sie denn noch Lund (Jüdische Heiligthümer. S. 32) sehr bestimmt vorträgt, ist aber schon darum verfehlt, weil es auch im Heidenthum Tempel gab, deren Vorderseite gegen Osten gerichtet war, so dass Spencer (de leg. Hebr. rit. III, 6. cap. 2) umgekehrt meint, nicht aus Opposition gegen heidnische Sitte habe die Stiftshütte ihre Stellung erhalten, vielmehr sei letztere in Aegypten die gewöhnliche gewesen und darum von Mose angenommen und beibehalten worden. Eines war so wenig wie das Andere der Fall. Die Tempel pflegten sowohl gegen Osten als gegen Westen gerichtet zu werden; jenes geschah, damit die als Gottheit verehrte Sonne in den ihr geweihten Tempel eindringe, dieses, damit die Anbetenden dem die Sonne darstellenden und deshalb auf der Ostseite stehenden Götterbilde das Angesicht zuwendeten*); die ägyptischen Tempel namentlich waren keineswegs immer gegen Osten gerichtet, sondern gegen den Nil, der als Osiris verehrt ward (Ritter Afrika. S. 714). Die Stellung des Mosaischen Heiligthums hat mit diesen den Naturreligionen angehörenden Anschauungen nichts zu thun, sie ist denselben weder entgegengesetzt noch adäquat, sondern hat ihren davon ganz unabhängigen Grund in der dem Ganzen des Baues zukommenden Bedeutung.

II. **Die Wohnung.** Die Form dieses einen Haupttheils der ganzen Cultusstätte ist ein Viereck, dessen Maasse nach der Zehn bestimmt sind, indem es in der Breite und Höhe zehn, in der Länge dreimal zehn Ellen misst. Zu den in allen Theilen des Baues wiederkehrenden Zahlen Vier und Zehn kommt also hier als besondere diesem Theil allein zugehörige Zahl die Drei; dem andern

---

*) Ersteres giebt Dionys. Thrax. diaeres. 3 an: *Οἱ ναοὶ τῶν παλαιῶν καὶ τὸν ἥλιον ὑπερκύψαντα εὐθὺς ὑποδέχεσθαι εἰώθεσαν, καὶ τοῦ φωτὸς εὐθὺς πεπιμπλᾶσθαι, τῶν θυρῶν ἀναπεπταμένων.* Ebenso Porphyr. de antr. Nymph. p. 251: *ὡς ἂν σχεδὸν πάντων τῶν ἱερῶν τὰ μὲν ἀγάλματα καὶ τὰς εἰσόδους ἐχόντων πρὸς ἀνατολὰς τετραμμένας.* Letzteres bezeugt Clemens. Alex. Strom. 7. p. 724: *Τὰ παλαιότατα τῶν ἱερῶν πρὸς δύσιν ἔβλεπεν· ἵνα οἱ ἀπαντιπροσωποι τῶν ἀγαλμάτων ἱστάμενοι, πρὸς ἀνατολὴν τρέπεσθαι διδάσκωνται.* Vitruv. de archit. 4, 5: Aedes sacrae deorum immortalium sic erunt constituendae, ut signum, quod erit incella collocatum, spectet ad vespertinam coeli regionem.

Haupttheil des Ganzen, dem Vorhof, geht diese Zahl völlig ab, sie bildet also dem Vorhof gegenüber die unterscheidende, characteristische Signatur der Wohnung, welche durch sie gegenüber der Stätte des Volkes als die Stätte Jehova's, dessen Zahlsignatur die Drei ist (S. 207), bezeichnet wird. Es ist wohl zu beachten, dass diese Signatur der Göttlichkeit nicht etwa nur der einen Abtheilung der Wohnung, dem Allerheiligsten, sondern dem Ganzen derselben aufgeprägt ist, also das Heilige so gut wie das Allerheiligste zu der Einen Wohnung Jehova's gehört und nicht als Wohnung des Volkes gegenüber der Wohnung Gottes im Allerheiligsten betrachtet werden kann, wie es vielfach zu geschehen pflegt (S. 169).

A) Die beiden Hauptbestandtheile des Wohnungsgebäudes sind die Decken und das Bohlengerüste (S. 98), welchen beiden bestimmte Zahlen und Maasse zukommen.

a) Die Decken tragen schon in ihrer Gesammtheit die Haupt- und Grundzahl des ganzen Baues, denn es sind ihrer nicht weniger und nicht mehr als vier. Niemand wird behaupten wollen, dass dies zufällig oder nothwendig war; es giebt kein Beispiel dafür, dass ein Zelt vier Decken über einander gehabt hätte; für das äussere Bedürfniss würde, wie gewöhnlich, schon eine oder doch höchstens zwei hingereicht haben. Die erste Decke, jenes feine vierfarbige Gewebe, welche das Innere der Wohnung bildet und darum geradezu הַמִּשְׁכָּן heisst (Ex. 26, 1. S. 111), ist wiederum ein Viereck, das aus zehn Teppichen besteht, deren jeder vier Ellen breit ist, so dass die ganze Länge der Decke zehnmal vier Ellen beträgt; jeder der zehn Teppiche ist aber acht und zwanzig Ellen lang, welche dann die Breite der Decke bilden. Die Zahl 28 ist keine selbstständige Grundzahl, sondern in ihr ist die Vier vermehrt und verbunden mit der Sieben. Während somit die ganze Decke die Zahlen Vier und Zehn mit allen Theilen des Baues gemein hat, ist ihre besondere, sie auszeichnende und unterscheidende Zahl die Sieben, die wir oben als die Signatur des Heiligungs-Bundes kennen gelernt haben (S. 237), und die wohl am wenigsten an dem Bau, der ja überhaupt das Zeichen und Unterpfand des Bundesverhältnisses ist (134), fehlen durfte. Dass sie nun aber gerade dieser Decke aufgeprägt ist, rührt eben daher, dass dieselbe das Innere der Wohnung, also recht eigentlich das Heiligthum d. h. die Stätte der Heiligkeit und Heiligung bildet, innerhalb deren die Heiligungsacte durch die Diener Jehova's, die vorzugsweise „Heiligen“ (Num. 16, 7. Lev. 21, 6), vollzogen werden.

Wenn daher irgendwohin, so eignete sich die Signatur des Heiligungsbundes gerade hierher, für das Innere des מִקְדָּשׁ, das in קֹדֶשׁ und קֹדֶשׁ קָדָשִׁים zerfiel. Uebrigens liegt in dieser die erste Decke auszeichnenden Zahlsignatur auch eine Bestätigung dafür, dass dieselbe das Gerüste nicht nach Aussen, sondern nach Innen bedeckte (S. 111fg.). — Die zweite Decke, die ziegenhärene, ist gleichfalls ein Viereck, bestehend aus eilf Teppichen, deren jeder, wie bei der ersten Decke vier Ellen breit ist, dagegen dreissig Ellen in der Länge misst. Den eilften Teppich bezeichnet die Urkunde selbst als überschüssig aus einem besondern mehr äusserlichen Grunde, für die Wohnung kommen daher nur zehn d. i. so viele als bei der ersten Decke in Anrechnung (S. 101. 115). Die ganze Decke hat also wiederum die beiden Hauptzahlen des ganzen Baues Vier und Zehn, sie unterscheidet sich aber dadurch, dass ihr wie dem Ganzen der Wohnung die Zahl Dreissig d. i. dreimal Zehn aufgeprägt ist. Dies kann seinen Grund nicht darin haben, dass sie über die erste Decke auf jeder Seite um eine Elle hinausgehen sollte, denn sie hieng ja aussen am Gerüste herab, während die erste dasselbe nach innen bedeckte. Vielmehr sollte sie die Wohnung nach Aussen als „Zelt“ d. h. als bewegliche, wandernde bezeichnen und trug darum auch die Zahl, welche der Wohnung gegenüber dem Vorhof zukommt. — Von den beiden oberen, ledernen Decken sind keine Maasse angegeben, sie können daher hier auch nicht weiter in Betracht kommen. Während jede der beiden unteren ihren bestimmten Namen hat (מִשְׁכָּן und אֹהֶל), der auf ihre Bedeutung hinweist, heisst jede der beiden oberen schlechthin מִכְסֶה d. i. Decke, weil sie sonst keinen Zweck hatten; darum wohl ist ihnen auch keine bedeutsame Zahl aufgeprägt.

b) Das Gerüste, welches das Viereck der Wohnung auf drei Seiten umgiebt, ist aus dicken hölzernen Bohlen zusammengesetzt, deren auf jeder Langseite zwanzig, auf der Hinterseite acht stehen, so dass auch hier wieder die beiden Hauptzahlen des ganzen Baues, Zehn und Vier, nur verdoppelt, zu Grunde liegen. Ist dies schon nicht Zufall oder Willkür, so ist es noch weniger die Gesammtzahl der Bohlen, deren es im Ganzen achtundvierzig d. i. viermal zwölf sind. Wie bei der innern Decke die Sieben, so ist bei dem Gerüste die Zwölf mit der Vier verbunden, ähnlich wie diese beiden Zahlen im Innern der Wohnung einfach in den sieben Lampen des Leuchters und in den zwölf Broden des Tisches wiederkehren

Keil (Arch. I, S. 98) meint zwar, es könne der Gesammtzahl 48 hier „keine symbolische Bedeutung zukommen, weil sie in der Beschreibung [Ex. 26, 15—30] nicht hervorgehoben ist“; allein sie ergiebt sich ungezwungen und von selbst aus der Angabe von 20 + 20 + 8 und ist dann wie Num. 35, 7 auf die Zwölf zurückzuführen; dort wird die Zahl der Levitenstädte auf 48 festgesetzt, und Keil selbst bemerkt dazu: „in der Zahl 48 lässt sich die Vervierfachung der Zwölfzahl der Stämme nicht verkennen.“ Dasselbe ist auch hier der Fall. Die Zwölf hat sich uns als die Zahlsignatur des Bundesvolkes erwiesen (S. 247) und eben als solche ist sie auch der Wohnung Jehova's, dem Zeichen und Unterpfand des Bundesverhältnisses (S. 134), aufgeprägt; durch sie wird diese Wohnung als eine solche bezeichnet, die in der Mitte des Bundesvolkes ihre Stelle hat, für dieses Volk bestimmt und an es gebunden ist, wie sie denn auch von den zwölf Stämmen in bestimmter Ordnung rings umgeben wird und das Centrum des Lagers bildet (Num. 2, 2ff.). Aus derselben Anschauung ist es hervorgegangen, wenn noch vor Erbauung der Stiftshütte Moses bei der feierlichen Bundesschliessung einen Altar (nach Exod. 20, 24 das Zeichen wirksamer *göttlicher* Gegenwart) erbaut und ihn mit 12 Maalsteinen umgiebt, um ihn als Bundesaltar zu bezeichnen (Ex. 24, 4), oder wenn der andere Moses, Elia, bei der Herstellung des gebrochenen Bundes auf dem Karmel einen Altar aus zwölf Steinen „nach der Zahl der Stämme Israels“ errichtet (1 Kön. 18, 31). Besonders aber ist zu vergleichen die apokalyptische *σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσει μετ' αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαὸς αὐτοῦ ἔσονται καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ' αὐτῶν ἔσται θεὸς αὐτῶν* (Offb. 21, 3 vgl. Ezech. 37, 27); sie ist nicht nur auf zwölf Edelsteine gegründet, sondern trägt auch in ihren Maassen die Zahlsignatur des Bundesvolkes, indem sie ein Viereck von zwölftausend Stadien in der Länge und Breite ist und ihre Mauer zwölf mal zwölf (144) Ellen misst (Offb. 21, 14. 16), was keinen Zweifel zulässt, dass auch die Zahl der vier mal zwölf Bohlen der urbildlichen Stiftshüttte bedeutsam ist.

B) Die beiden Abtheilungen der Wohnung, das Heilige und Allerheiligste, sind Vierecke von gleicher Breite und Höhe aber nicht von gleicher Länge, sie nehmen nicht jede die Hälfte der Wohnung ein, sondern das Heilige hat die doppelte Länge des Allerheiligsten. Warum beide Abtheilungen sich auf diese Weise unterscheiden, kann nicht von äusseren Gründen der Nothwendigkeit und

Zweckmässigkeit herrühren; weder die drei Geräthe, Leuchter, Altar und Tisch, die nicht hinter, sondern neben einander und zwar unmittelbar vor dem Vorhang des Allerheiligsten standen, noch auch die im Heiligen von den Priestern zu vollziehenden Handlungen machten einen doppelt so langen Raum nothwendig; ebenso wenig kann grössere Wichtigkeit oder Heiligkeit denselben erfordert haben, da diese vielmehr dem Allerheiligsten zukommt. Die Verschiedenheit der Länge muss somit ihren Grund in der verschiedenen Bestimmung und Bedeutung jeder Abtheilung gehabt haben.

a) Das Allerheiligste ist ein Viereck, das in der Breite, Länge und Höhe zehn Ellen misst und dessen es verhüllender, vom Heiligen scheidender Vorhang von vier Säulen getragen wird; es hat also vollständige Kubusform. Die beiden Zahlen Vier und Zehn, die den ganzen Bau durchdringen und beherrschen, erscheinen hier allein unvermischt und unverbunden mit irgend einer andern Zahl, jede andere ist ausgeschlossen; während der Vorhof, die Wohnung und das Heilige Oblonga sind, ist das Allerheiligste allein nach allen Dimensionen ein Quadrat, ein vollständiger Kubus. Die Bestimmung dieses so geformten und bemessenen Raums giebt die Urkunde klar und deutlich an. In ihm sollte die Zeugniss- und Bundeslade mit der Kapporeth, dem Thron Jehova's, ihre Stelle haben, von hier aus will Jehova mit Mose reden und ihm seine Befehle an Israel kundthun, hier auch durch die allgemeine, umfassende Sühne sich als den Heiligen und Heiligenden erweisen (Ex. 25, 21. 22. 40, 20. 21. Lev. 16, 30—34. S. 142); hier koncentrirt sich also überhaupt die Bestimmung und Bedeutung des ganzen Baues als der Wohn- und Offenbarungsstätte Jehova's inmitten Israels. Wenn nun, wie sich uns gezeigt hat, das Viereck die Signatur der Wohnung und Offenbarung Gottes und darum die Grundform des ganzen Baues ist, so folgt von selbst, dass dem Theil desselben, in welchem das Wohnen und Offenbaren sich koncentrirt und die höchste Stufe erreicht, die Form des vollkommensten Vierecks, nämlich des Kubus zukommen musste, und zwar eines solchen Kubus, der zugleich nach der Zehn, der Signatur der Vollkommenheit und des vollendeten Ganzen, gemessen war. Die Absichtlichkeit und damit auch die Bedeutsamkeit dieser Form und dieses Maasses ist ohnehin eine unverkennbare, sie wird aber noch besonders dadurch bestätigt, dass sie auch für den Tempel, nur in verdoppeltem Maassstab, wie es die Grösse des „Hauses" gegenüber dem „Zelte" mit sich brachte,

beibehalten wurde (S. 99). Dazu kommt noch, dass auch die apokalyptische *σκηνὴ τοῦ θεοῦ*, welche nach Offb. 21, 11. 16 als die letzte und vollkommenste Wohn- und Offenbarungsstätte der *δόξα τοῦ θεοῦ* erscheint, Kubusform hat, und zwar in einem Maassstab, welcher selbst die nüchternste Auffassung nöthiget, sie als eine bedeutsame, symbolische anzuerkennen.

b) Das Heilige ist ein Viereck von gleicher Breite und Höhe mit dem Allerheiligsten, und unterscheidet sich von demselben nur durch die grössere Länge, aber auch diese ist nicht willkürlich festgesetzt, sondern nach dem Maass des Allerheiligsten bestimmt, indem sie gerade das Doppelte von dessen Länge beträgt, so dass also auch hier Vier und Zehn die Grundzahlen bleiben. Aus dieser Zahlen- und Maassbestimmung geht jedenfalls hervor, dass die vordere Abtheilung in der genauesten Beziehung zu der hinteren steht und mit ihr ein Ganzes bildet. Das Heilige ist also dem Allerheiligsten gegenüber nicht etwa eine andere, besondere Wohnung, nicht die Wohnung des Volkes gegenüber der Wohnung Jehova's, wie die Neueren annehmen (S. 166 fg.), vielmehr ist es nur eine Abtheilung der Einen Wohnung Jehova's, daher auch nur durch einen Vorhang von der andern Abtheilung getrennt. Die doppelte Länge, durch welche allein es sich vom Allerheiligsten unterscheidet, giebt ihm aber nicht den Character einer höheren und wichtigeren Offenbarungsstätte, vielmehr umgekehrt erscheint es dadurch dem Allerheiligsten gegenüber als eine unvollkommenere, insofern sie nicht wie dieses ein vollkommenes und vollendetes, sondern ein gedehntes Viereck, gleichsam das in die Länge gezogene Allerheiligste und ebendarum eine relativ niedrigere Offenbarungstätte ist. Dass die grössere Ausdehnung diess bedeutet, hat seinen Grund in der oben (S. 144) besprochenen Synonymität der Begriffe „Heiligsein“ und „Nahesein“ (Num. 16, 5). Je näher dem Ort, wo sich die göttliche Gegenwart koncentrirt, desto heiliger und vollkommener, je weiter davon entfernt, desto weniger heilig und vollkommen. Während die gleiche Breite und Höhe den genauen Zusammenhang und die enge Verbindung des Heiligen mit dem Allerheiligsten andeutet, wird das Heilige durch seine doppelte Länge, vermöge deren es sich weiter von der Concentration der göttlichen Gegenwart entfernt, als die Vorstufe des Allerheiligsten bezeichnet. Analog ist das Verhältniss der Priester: Gegenüber den andern Völkern ist das Volk Israel das Jehova nahe und hat seine Stelle im Vorhof; die aus ihm erwählten, unmittel-

baren Diener Jehova's, die Priester, heissen schlechthin קְרֹבִים, die Nahen, und haben den Zutritt in das Heilige; der an ihrer Spitze stehende Hohepriester, der allein das Allerheiligste betreten darf, ist als solcher darum der vorzugsweise Nahe und Nahebringende, er tritt in die nächste Nähe Jehova's. Aus dem angegebenen Verhältniss des Heiligen zum Allerheiligsten dürfte sich denn auch die besondere, ausdrückliche Bestimmung erklären, nach welcher der Vorhang am Eingang nicht wie der des Allerheiligsten von vier, sondern von fünf Säulen getragen werden sollte (Ex. 26, 32 u. 37). Da die Eingänge und Vorhänge beider Abtheilungen gleich breit und hoch waren, so kann von einer Nothwendigkeit oder Zweckmässigkeit dieser verschiedenen Zahl der Säulen nicht die Rede sein. Wenn man aber erwägt, dass Fünf die Zahlsignatur halber d. h. anstrebender, noch nicht erreichter Vollendung ist (S. 230), so eignete sich diese Zahl ganz dazu, am Eingang des Heiligen dessen Verhältniss zum Allerheiligsten, nämlich das der Vorstufe zur vollendesten Offenbarungsstätte anzudeuten.

III. **Der Vorhof** ist ein Viereck, von welchem der Text Ex. 27, 18 sagt: „Die Länge soll hundert, die Breite fünfzig, die Höhe fünf Ellen sein." Insofern er das Ganze der Offenbarungsstätte umfasst und abschliesst, hat er nothwendig auch die allgemeine Form derselben; er ist ein Viereck, aber kein gleichseitiges, kein Quadrat, geschweige ein Kubus, sondern ein gedehntes, ein Oblongum wie das Heilige nämlich doppelt so lang als breit, und unterscheidet sich wiederum von diesem dadurch, dass er nur dessen halbe Höhe hat. Die drei Vierecke stehen also in einem stufenweisen Verhältniss entsprechend den drei sich hier räumlich darstellenden Offenbarungsstufen: das Allerheiligste ist die Stätte der höchsten und vollkommensten, der Vorhof die Stätte der relativ niedrigsten und unvollkommensten Offenbarung, deshalb ist jenem die Form des vollkommensten Vierecks, diesem die des relativ unvollkommensten gegeben; wie das Heilige die Vorstufe zum Allerheiligsten, so ist der Vorhof die Vorstufe zum Heiligen. Darnach richten sich denn auch seine Maasse und Zahlen im Einzelnen. In der Länge misst er zehnmal zehn, in der Breite fünfmal zehn Ellen; die Umhänge, die seine Grenze bilden, haben eine Höhe von fünf Ellen, die Säulen, an denen sie befestigt sind, stehen je fünf Ellen von einander entfernt; es sind dieser Säulen auf jeder Breitenseite zehn, auf jeder Langseite doppelt so viele, ihre Gesammtzahl beträgt

sechszig d. i. fünfmal zwölf; auf der Vorderseite nehmen die Umhänge vom rechten und linken Ecke an je fünfzehn d. i. dreimal fünf Ellen ein, der Eingang in der Mitte misst zwanzig d. i. viermal fünf Ellen und ist mit einem gleich breiten Vorhang bedeckt, der an vier Säulen befestigt ist. Demnach sind Zehn und Fünf die Hauptzahlen des Vorhofs und von diesen beiden ist es wiederum die Fünf, welche vorzugsweise seine Maasse beherrscht, so dass sie als die eigentliche Vorhofszahl erscheint. Ist die Zehn, wie wir gesehen haben (S. 222), die Signatur eines organischen, in sich gegliederten und abgeschlossenen Ganzen und darum auch der Vollständigkeit, so durfte sie am wenigsten dem das Ganze des Baues umfassenden und abschliessenden Vorhof abgehen; die Fünf aber, welche als halbe Zehn die Signatur der zur Vollkommenheit anstrebenden Unvollkommenheit ist (S. 230), charakterisirt den Vorhof in seinem Verhältniss zu den beiden andern Offenbarungsstätten als die unvollkommene und ist eben deshalb die spezifische Vorhofszahl. Die Gesammtzahl der Vorhofsäulen, die Sechszig, ist, obwohl sie nicht ausdrücklich genannt wird, doch keine zufällige und unbestimmte, so wenig als die gleichfalls nicht ausdrücklich genannte Gesammtzahl der Bohlen des Wohnungsgerüstes, die Achtundvierzig. Wie in dieser die Zwölf mit der Vier, der spezifischen Wohnungszahl, so ist hier die Zwölf mit der Fünf, der spezifischen Vorhofszahl verbunden. Diese Verbindung ist keine eingebildete, gesuchte, sie kommt auch sonst vor, wie z. B. Num. 7, 88, wo berichtet wird, dass die zwölf Stammesfürsten bei der Einweihung des Heiligthums ein Weiheopfer aus „sechszig Widdern, sechszig Böcken und sechszig Lämmern“ bestehend darbrachten, so dass auf jeden fünf dieser Opferthiere kommen. Wie an dem einen Haupttheil des Ganzen, an der Wohnung, so haftet auch an dem andern, an dem Vorhof die Zahlsignatur des Bundesvolkes, sie bezeichnet auch hier den von ihr eingeschlossenen Raum als einen solchen, der für das Volk bestimmt ist, welches Jehova aus allen Völkern zu seinem Eigenthum erwählt hat, in dessen Mitte er wohnen und mit dem er hier zusammentreffen und verkehren will. Die ausdrückliche Bestimmung über die Zahl der Säulen, welche den das Thor (שַׁעַר) bildenden bunten Vorhang tragen sollen, nämlich „vier Säulen mit vier Füssen“ (Ex. 27, 16), ist hier so wenig ohne alle Bedeutung, wie die ebenso ausdrücklich angegebene Zahl der Vorhangsäulen des Heiligen und Allerheiligsten (Ex. 26, 32. 37). Dass ihrer nicht fünf, wie beim

Heiligen sind, sondern vier wie beim Allerheiligsten, mag seinen Grund darin haben, dass dieser Eingang das „Thor“ nicht sowohl nur zum Vorhof, sondern zum Ganzen war und darum auch mit der Haupt- und Grundzahl des Ganzen, mit der Vier, bezeichnet sein sollte; immerhin unterscheiden sich aber diese vier Säulen deutlich von den vier des Allerheiligsten dadurch, dass sie nicht zehn, sondern nur fünf Ellen hoch sind und fünf Ellen von einander abstehen, womit sie eben als dem Vorhof angehörig erscheinen.

IV. Schliesslich haben wir noch der von der vorstehenden abweichenden Deutungen der einzelnen Zahlen, Maasse und Formen des Grundrisses zu gedenken. Eine auf genauer Zusammenstellung sämmtlicher hierhergehöriger Bestimmungen beruhende und in alle Einzelheiten eingehende Deutung ist unseres Wissens bis jetzt zwar noch nicht versucht worden, wohl aber haben namentlich diejenigen Neueren, welche in der Cultusstätte eine bildliche Darstellung des Reiches Gottes erblicken (s. oben S. 166 fg.), nicht unterlassen, sich wenigstens mit der Deutung der hauptsächlichsten Zahlen- und Maassbestimmungen zu beschäftigen. Hiernach ist, wie bereits oben (S. 217) angegeben, das als Grund- und Hauptform anerkannte Viereck die Signatur des zur Ausbreitung in der ganzen Welt bestimmten Reiches Gottes und der Oekumenicität. Darum sind nach Keil (Archäol. I, S. 98) „nicht nur der Vorhof, sondern auch die Wohnung als Ganzes betrachtet, in die Länge gezogene Vierecke; das Allerheiligste allein bildet einen Kubus, ein vollendetes Viereck. Denn das Reich Gottes in seiner alttestamentlichen Gestalt ist nur die Vorstufe des wahren Reiches Gottes und seine Vollendung durch das Allerheiligste nur vorgebildet, aber noch nicht realisirt.“ Dies führt Kurtz (Der alttest. Opfercultus S. 25) weiter dahin aus: „Die dreifache Stufe des Nahens zu Gott, die in der Symbolik der Stiftshütte simultan im Raume dargestellt ist, soll sich successiv in der Zeit durch heilsgeschichtliche Entwicklung des Reiches Gottes darstellen. In der israelitischen Theokratie ist die erste, in der christlichen Kirche die zweite, in dem himmlischen Jerusalem der Apokalypse die dritte und letzte erreicht. Jede der früheren Stufen schliesst die folgende oder folgenden schon potentiell in sich, besitzt sie aber blos ideell im Glauben und in der Hoffnung, — darum mussten auch schon für das erste Stadium der Entwicklung die Ab- und Vorbilder der beiden folgenden Stadien an der Cultusstätte zur Darstellung kommen.“ Ganz ebenso erklärt

sich W. Engelhardt (Die Idee der St. H. Zeitschrift für luth. Theol. und Kirche 1868. S. 429 fg.) und fährt dann fort: „Deshalb ist das Allerheiligste zehn Ellen lang, breit und hoch und ein vollendeter Kubus; deshalb redet Paulus Eph. 3, 18 von der Breite, Tiefe und Höhe der Liebe Christi, um sie als eine allumfassende, unergründliche, auf die Welt bezogene und ihr geltende zu bezeichnen, die in ihrer Bethätigung in die Breite, wie in die Länge, in die Tiefe wie in die Höhe geht und allseitig ist ... So prägt sich in der Form des Allerheiligsten das ideale Ziel der Vollendung des Reiches Gottes und der Gemeinschaft des Menschen mit Gott aus.“ Ueber das Form- und Maassverhältniss der beiden Abtheilungen der Wohnung bemerkt Kliefoth (a. a. O. S. 371): „Dass das Heilige doppelt so gross als das Allerheiligste ist, dass dieses ein reines Quadrat, jenes ein genau doppelt so grosses Oblongum ist, hat seinen Grund einfach darin, dass im Allerheiligsten Gott allein wohnt, während das Heilige der Ort, wo Gott und sein Volk zusammen kommen, also die Wohnung Zweier ist.“ Hinsichtlich der verschiedenen Säulenzahl beider Wohnungsabtheilungen schliesst sich Kliefoth der zuerst von Kurtz (Stud. u. Krit. 1844. S. 367) gegebenen Erklärung an und behauptet, „dass es dabei nicht auf die Zahl der Säulen ankommt“, sondern auf die durch sie gebildeten Ein- oder Durchgänge; „dieses, dass der Eingang des Allerheiligsten drei, die Eingänge des Vorhofes und des Heiligen aber je vier Durchgänge oder Pforten zwischen den Säulen haben, ist es, worauf es ankommt. ... Der Ausgang aus dem Allerheiligsten in das Heilige hat drei Durchgänge, weil er der Weg Gottes zu seinen Menschen und die Dreizahl die Signatur Gottes ist. Der Eingang von Aussen in den Vorhof aber hat vier Pforten, weil, wenn an die Stelle der blutigen Opfer das Eine rechte Opfer für aller Welt Sünde getreten sein wird, die Zeit kommen wird, wo die Menschen aus allen vier Weltgegenden hereinkommen werden, in dem Blute dieses Opfers Vergebung ihrer Sünden zu suchen und Gnade zu finden. Und der Eingang aus dem Vorhof in das Heilige hat abermal vier Pforten, weil, wenn diese Zeit gekommen sein wird, Menschen von allen vier Enden der Erde, und dann auch ohne priesterliche Vermittlung, hereinkommen werden, den unbefleckten Dienst der geistlichen Opfer zu thun vor ihrem Gott, den dann auch kein Vorhang mehr von ihnen scheiden wird.“

Im Allgemeinen spricht gegen diese ganze Deutungsweise, abgesehen von dem, was oben S. 168—175 bemerkt worden, vor allem das, dass sie keine symbolische, sondern eine durchaus typische ist, indem sie die Beziehung der Haupt- und Grundformen des ganzen Baues auf die Gegenwart fast gänzlich unbeachtet lässt und die Bedeutung derselben rein in der Zukunft sucht und findet (vgl. S. 78. 88). Schon der Vorhof ist ihr nur deshalb ein Viereck, weil das Reich Gottes in Israel „dereinst“ die ganze Welt umfassen und in sich aufnehmen soll; das Heilige ist ein in die Länge gezogenes Viereck nur deshalb, weil es das erst nach dem Aufhören des alten Bundes kommende Reich Gottes (die christliche Kirche) darstellt; das Allerheiligste ist nur deshalb ein vollendetes Viereck, ein Kubus, weil erst am Ende der Zeiten das vollendete Reich Gottes, das Reich der Herrlichkeit in der Ewigkeit eintreten wird. Das ist gerade die spezifische Auffassung der alten Coccejanischen Typik (s. S. 160), welche die Bildlichkeit rein in die Vorbildlichkeit setzt. Dass ein „Stufenunterschied“ zwischen den drei mit einander verbundenen Theilen der Cultusstätte besteht, ist vollkommen richtig, es ist aber nicht ein solcher, „der in der Zeit sich successiv realisirt“ (Engelhardt), und der, weil er „nur vorgebildet, aber noch nicht realisirt“ ist (Keil), zu der durch nichts zu erweisenden Annahme nöthiget, es sei hier „simultan im Raume dargestellt“, was „successiv in der Zeit“ erst erfolgt und Jahrtausende auseinanderliegt. Der Stufenunterschied ist vielmehr ein für Israel schon vorhandener, gegenwärtiger, nämlich, wie schon die Namen מָקוֹם קָדֹשׁ für den Vorhof, קֹדֶשׁ für die vordere, קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים für die hintere Abtheilung und מִקְדָּשׁ für das Ganze bezeugen und wir oben (S. 142 fg.) nachgewiesen haben, der Unterschied der Heiligkeits- und Heiligungsstufen. Gott will inmitten seines erwählten Volkes eine Wohnung haben nicht um demselben bildlich, sinnlich vorausdarzustellen, wie sich während Jahrtausenden das Reich Gottes entwickeln werde, sondern um sich ihm als den Heiligen und Heiligenden zu bewähren, um es zu heiligen und von ihm geheiligt zu werden; und diese Offenbarung und Bewährung, die eine für Israel gegenwärtige ist, hat ihre Stufen und Grade. Was ferner die Kliefoth'sche Behauptung betrifft, das Viereck des Heiligen sei deshalb doppelt so lang, als das des Allerheiligsten, weil in diesem Gott „allein“ wohne, in jenem aber Gott und das Volk zusammen, es also „die Wohnung Zweier“ sei, so lässt sich dafür noch viel weniger irgend ein Wort

der Schrift anführen als für die Meinung, dass sie neben einander wohnen, Gott im Allerheiligsten und das Volk im Heiligen. Die Wohnung ist und bleibt schlechthin nur Eine, wie schon Ex. 26, 6. 11 ausdrücklich angiebt und oben S. 169 nachgewiesen wurde. Ebenso unhaltbar endlich ist das Zählen der Durchgänge oder Pforten statt der Säulen an den drei Eingängen und die darauf gegründete Deutung. Der Text giebt genau und mit unverkennbarer Absichtlichkeit nur die Zahl der Säulen an und spricht nirgends von „Durchgängen.“ Wenn man, wie Kliefoth mit Recht thut, die Säulen des Vorhofs alle zusammenzählt und von dieser Gesammtzahl (S. 514) sagt: „Die 60 ist hier als 5 × 12 zu begreifen“, sie also als bedeutsam auffasst, so kann man dann von den darunter begriffenen vier den Vorhang tragenden Säulen nicht mehr behaupten, es komme auf deren Zahl gar nicht an, sondern nur auf die durch sie gebildeten Durchgänge. Jedenfalls ist es auch nicht richtig, dass (S. 374) „die Eingänge von aussen in den Vorhof und von diesem in das Heilige vier Pforten haben“, denn die Zahl der Säulen ist ja eine verschiedene: der Eingang des Heiligen hat nicht wie der des Vorhofs und des Allerheiligsten vier, sondern fünf Säulen. *Als ganz* verfehlt erscheint es, die Vierzahl der Säulen des Allerheiligsten in eine Dreizahl der Ein- und Ausgänge umzusetzen und diese im Text gar nicht genannte Dreizahl als Signatur Gottes aufzufassen, weil der Ausgang aus dem Allerheiligsten in das Heilige „dazu diene, Gott aus dem Allerheiligsten in das Heilige einzulassen, damit er in dem Heiligen mit seinem vom Vorhofe her in dasselbe hereinkommenden entsündigten und heiligen Volke zusammenkomme, ihren unbefleckten Gottesdienst entgegen zu nehmen.“ Die Schrift weiss nichts von einem Ausgehen Gottes aus dem Allerheiligsten und von einem Eingelassenwerden in das Heilige, sondern nur von dem jährlichen Eingehen des Hohenpriesters in das Allerheiligste, um dort mit dem Blut der Sühne vor dem Thron Gottes zu erscheinen (Lev. 16, 2. 17. Hebr. 9, 7). — Aus allem dem dürfte zur Genüge hervorgehen, dass es bei der Auffassung des Heiligthums als Bild des Reiches Gottes überhaupt nicht gelingen wird, die sämmtlichen symbolischen Zahlen- und Maassbestimmungen in einen ungezwungenen Einklang mit ihr zu bringen. Unserer obigen Nachweisung wird man die hier durchaus nothwendige Consequenz der Durchführung wenigstens nicht absprechen können; denjenigen aber, welche an Einzelnem Anstoss nehmen, liegt es vor allem ob, selbst eine andere in's Einzelne

gehende, vollständige, von jeder, namentlich auch typischer Willkür freie Nachweisung zu versuchen. Jeden Versuch einer solchen Nachweisung mit Hengstenberg (Geschichte des Reiches Gottes II, 1. S. 119) für „Spielerei“ zu erklären, hat man am wenigsten das Recht, wenn man doch mit ihm (Comm. über die Psalmen 2. A. IV, S. 579) annimmt, die Anordnung der Psalmen werde „beherrscht von den Zahlen, welche den Israeliten in irgend einer Beziehung als heilig und bedeutsam gelten, 3. 4. 7. 10. 12.“

---

§. 4.

Die Zahlen und Maasse der heidnischen heiligen Baute in ihrem Verhältniss zu denen der Mosaischen Cultus-Stätte.

Wenn das gesammte Alterthum von Zahl und Maass überhaupt symbolischen Gebrauch machte und selbst seine höchsten Ideen in die Form der Zahl einkleidete (S. 198 fg.), so lässt sich daraus schon schliessen, dass dieser Gebrauch vornehmlich auch bei der Kunst werde stattgefunden haben, welche wie die Baukunst auf der Kenntniss von Zahl und Maass beruht und im Alterthum fast ausschliesslich im Dienst der Religion stand. Man gieng bei Erbauung der Gotteshäuser keineswegs nur von äusserer Zweckmässigkeit und Schönheit aus, sondern von den Normen und Gesetzen, die man an dem von der Gottheit selbst herrührenden Welt- und Himmelsbau beobachtet hatte, und diejenigen, welche vorzugsweise mit der Beobachtung und Erforschung jener Gesetze sich beschäftigten, die Priester, waren daher auch die eigentlichen Baukünstler, nach deren Vorschrift und Leitung die Werkmeister die heiligen Bauten ausführten. Die Zahlen- und Formenlehre war eine priesterliche Wissenschaft und eben darum nicht eine rein formale, wie unsere Arithmetik und Mathematik, sondern zugleich eine spekulativ-theologische, wie es die, Reales und Ideales nicht von einander trennende Anschauungs- und Denkweise des Alterthums mit sich brachte. Da nun, wie sich uns bisher gezeigt hat, das Mosaische Heiligthum bis in's Einzelnste nach symbolischen Zahlen und Maassen angelegt war, so wird es nicht unnöthig sein, vielmehr zu einer richtigen Würdi-

gung desselben beitragen, wenn wir es mit den heidnischen heiligen Bauten in dieser Beziehung vergleichen und uns das Verhältniss beider zu einander klar machen. Es kann zu dem Ende hier nicht eine vollständige Beschreibung der Grundrisse heiliger Bauten bei allen alten Völkern erwartet werden, wie sie etwa in eine Geschichte der Architectur gehört, wir müssen uns vielmehr auf das diesen Grundrissen mehr oder minder Gemeinsame und Characteristische beschränken. Zu bedauern ist nur, dass uns über die Zahlen- und Maassverhältnisse der ältesten Gotteshäuser keine so genaue und zuverlässige Angaben zu Gebote stehen, wie sie die biblische Urkunde über die Stiftshütte enthält. Die alten Autoren geben, wenn sie sich überhaupt auf die Maasse und Zahlen in ihren Beschreibungen einlassen, dieselben nicht nach dem von den Erbauern gebrauchten Maasstab, sondern in der Regel nach demjenigen an, der ihnen bekannt und geläufig war, wobei dann die Zahlen andere werden und damit ihre ursprüngliche Bedeutsamkeit verlieren. Dasselbe gilt auch von neuern Schriftstellern, welche die Maasse der jetzt noch vorhandenen Tempelüberreste zwar genau aber natürlich nach modernen Maassstäben berechnen; was würde z. B. aus den symbolischen Zahlen und Maassen der Stiftshütte werden, wenn man sie auf Pariser Fuss reducirte? Demungeachtet jedoch reichen die Nachrichten, welche wir über die Form und Anlage der alten Gotteshäuser, über ihren Bauplan und selbst über Einzelheiten in und an ihnen haben, vollkommen hin, um den symbolischen Gebrauch von Zahl und Maass dabei ausser Zweifel zu setzen.

I. Die Haupt- und Grundformen, welche mit seltenen, einzelnen Ausnahmen die Gotteshäuser der alten Völker bei aller sonstigen Verschiedenheit mit einander gemein haben, sind das Viereck und Dreieck, welche verbunden mit einander die Pyramidalform bilden. So vor allem im alten Orient. Die Form der ältesten chaldäisch-babylonischen und assyrischen Tempelbauten, die anerkanntermassen der vormosaischen Zeit angehören, war „die massive Terassenpyramide“, bei welcher immer „die Ecken genau nach den vier Himmelsgegenden gewendet sind“ (Reber Gesch. der Baukunst im Alterth. S. 7. 9. 23. 29). Nach Weiss (Kostümkunde S. 235) war der Belustempel zu Babylon das Muster der assyrisch-babylonischen Tempel: „Jene dem ältesten Kultusbau zu Grunde liegende Form einer staffelweise sich erhebenden Pyramide wurde vermuthlich auch bei Errichtnng von Grabstätten vornehmer Todten, nament-

lich assyrischer Herrscher wiederholt"; hierher gehört auch schon der sogenannte Babylonische Thurm Gen. 11. Von der Indischen Baukunst sagt Heeren (Ideen I, 3. S. 64): sie „gieng hervor aus der Pyramidalform; dies ist die Form der alt-indischen Pagoden", und Wuttke (Gesch. d. Heidenth. II, S. 441): „Die Grundform der Pagoden ist die pyramidale." Das Wort Pagode kommt von Bagavati und heisst „heiliges Haus" (v. Bohlen das alte Indien II, S. 82); sie steht immer innerhalb eines vier nach den Weltgegenden orientirten, von einer Mauer umschlossenen Raumes, zu dem auf jeder der vier Seiten ein Thor führt; selbst in den Grottentempeln fehlt sie nicht, „indem ein ganzes Stück des Felsen, das man stehen liess, in Pyramidalform als Pagode behauen ward" (Heeren a. a. O. S. 62); über jedem Thor wieder war ein pyramidalischer Aufsatz, der wie die Pagode mehrere Stufen hatte (Romberg und Steger Gesch. der Baukunst I, S. 31 fg.). In Aegypten erscheint die Pyramidalform am reinsten und regelmässigsten in den Pyramiden selbst, die jedenfalls, mögen sie Grabdenkmäler oder nicht gewesen sein, religiöse, heilige Bauwerke waren. Die Grundlage ist immer ein nach den vier Weltgegenden orientirtes Quadrat, von dem aus sich vier Dreiecke erheben, die eine gemeinschaftliche Spitze haben. Bei den viereckigten Tempelpalästen hatten die grossen Propyläen und Thore immer die abgestumpfte Pyramidalform, die eine characteristische Eigenthümlichkeit des ägyptischen Baustyls ist und an keinem Tempel fehlte (Kugler Kunstgesch. S. 44. Schnaase Gesch. der bild. Künste I, S. 395). Dieselbe Form hat sich auch bei den alten Völkern Amerika's vorgefunden. „Alle Tempel (der Mexikaner) sind viereckigt und genau nach den Weltgegenden orientirt ... Die nordischen Völker, namentlich die Azteken haben zur Zeit ihrer Wanderung ihren künstlichen tragbaren Tempel in der pyramidalischen Form mit sich geführt" (J. G. Müller die amerik. Urreligg. S. 644. 645). Wie die mittelasiatischen Pyramidalbauten erhoben sich diese amerikanischen in immer kleineren Stockwerken (vgl. die Notizen Orbigny's und von Humbold's bei Daumer Feuer- und Molochsdienst der alt. Hebr. S. 251. 257. 310). Im alten Occident fiel zwar die Pyramidalform völlig weg, dagegen wurde an der Grundform des Vierecks streng festgehalten, die Form des Dreiecks aber über dem Viereck der Fronte als Giebel angebracht, der bei den Griechen *ἀέτωμα* hiess, weil ursprünglich ein Adler, als Symbol des höchsten Gottes, Zeus, darauf dargestellt war (Winkelmann Baukunst der

Alten S. 53. 55. Stieglitz Gesch. der B. K. S. 206). Die Römer bezeichneten mit dem Wort Templum eigentlich den Himmelsraum (s. oben S. 147), dessen Viereck bei Erbauung eines Tempels vom Augur feierlich auf die Erde verpflanzt wurde. — Die Allgemeinheit dieser Haupt- und Grundformen des Tempelbaues lässt sich nimmer aus einer Ueberlieferung des einen Volkes an das andere erklären, sie beruht vielmehr auf der dem Alterthum gemeinsamen Denk- und Anschauungsweise (S. 28 fg.), nach welcher die Vier und das Viereck die natürliche Signatur der Welt und insbesondere des Himmels, die Drei und das Dreieck aber die Signatur der hervorbringenden, zeugenden Gottheit war (S. 219). Die durchgängige Orientirung der Gotteshäuser nach den Welt- oder Himmelsgegenden kann gar keinen andern Zweck gehabt haben, als auf die Welt oder den Himmel hinzuweisen und damit den Bau in Beziehung zu setzen, denn von einem äusseren Nutzen oder einer Nothwendigkeit kann keine Rede sein. Mit dieser Welt- oder Himmelsform die Gottheitsform, das Dreieck, in Eins zu verbinden entspricht vollkommen dem Wesen der Naturreligion, die Gott und Welt mit einander identificirt und deren Grundanschauung der *Pantheismus ist.* Wenn hie und da, jedoch sehr selten auch ein runder Tempel vorkommt, so hat dies seinen Grund in dem Wesen der besonderen Gottheit, der er geweiht ist, wie z. B. der Sonnentempel in Thracien und der Vestatempel zu Rom, den Numa anlegte (Plutarch. Numa. cp. 11. Winkelmann a. a. O. S. 30. Stieglitz Bauk. bei den Alten S. 29). Dass die sogenannten Zabier und Nabathäer, nach neueren Untersuchungen Bewohner des südlichen Mesopotamien oder des alten Chaldäa (Chwolson Ssabier und Ssabismus I, S. 698), jedem Tempel der von ihnen verehrten Planetengötter eine besondere Form gaben, dem der Sonne das Quadrat, dem des Jupiter das Dreieck, dem des Saturn das Sechseck, dem des Mondes das Achteck, dem der Venus das Dreieck inmitten eines länglichten Vierecks u. s. w. (vgl. Chwolson a. a. O. II, S. 367. 381. 609. 650) ist ein deutlicher Beweis dafür, dass überhaupt die Grund- und Hauptform der Gottheitshäuser nicht eine willkürliche, von Aeusserlichkeiten abhängige, sondern eine bedeutsame war.

Vergleichen wir mit diesen Grund- und Hauptformen der heidnischen Cultusstätten die des Mosaischen Heiligthums, so findet sich an ihm keine Spur von einer Verbindung des Vierecks mit dem Dreieck; die Pyramidal- und Terassenform, die bei allen benach-

barten Völkern die gewöhnliche war, fehlt gänzlich, ja sie scheint absichtlich vermieden zu sein, denn selbst noch bei dem nach dem Plan der Stiftshütte angelegten Salomonischen Tempel (1 Chron. 28, 19) ist selbst der Umbau so angebracht, dass er nicht terassenförmig emporsteigt, sondern nach Aussen senkrecht erschien (1 Kön. 6, 6) und der ganze Bau ein geradlinigtes und kastenförmiges Aussehen erhielt. Die Form des nach den Himmelsgegenden gerichteten Vierecks dagegen hat das Mosaische Heiligthum allerdings mit den heidnischen Cultusstätten gemein. Dies ist aber in specifisch mosaischen Ideen begründet; Jehova wohnt im Himmel, er will aber insonderheit auch inmitten des von ihm erwählten Volkes eine Wohnung haben (Ex. 25, 8), und diese hatte daher zu ihrer Haupt- und Grundform die seiner eigentlichen Wohnung, nämlich die des Himmels, der „vier Ecken“ hat (S. 213). Solche Form aber hatte Moses nicht nöthig erst von den heidnischen Gotteshäusern abzusehen, denn dem Himmel vier Ecken zuzuschreiben und ihn dann als ein Viereck zu betrachten, ist ohnehin schon eine allgemein menschliche, aus der einfachsten Naturbetrachtung hervorgegangene Anschauungsweise, deren sich selbst das unkultivirteste Volk nicht entschlagen kann, daher denn auch alle alten Völker von China bis nach Amerika ihren Gotteshäusern die viereckigte Himmelsform gaben. Dem Mosaismus aber, dem die Begriffe Wohnung und Offenbarung Gottes in eins zusammenfallen, ist die nachbildliche Wohnung Jehova's wesentlich Zeugniss- und Offenbarungsstätte (S. 139), und darum ist ihm auch die Signatur des Himmels, das Viereck, die Form, welche das Heiligthum beherrscht und in allen seinen Theilen bis zu den Geräthen hervortritt. Man wird keinen heidnischen Tempel namhaft machen können, bei dem Gleiches, ja nur Aehnliches der Fall wäre.

II. Die Anlage d. h. die Ein- und Abtheilung der heidnischen Gotteshäuser war ungeachtet der gemeinsamen Grund- und Hauptform doch eine sehr verschiedene und richtete sich je nach der besonderen religiösen Anschauung der einzelnen Völker; doch lässt sie sich auf gewisse mehr oder minder gemeinsame Grundideen der Naturreligionen zurückführen. Wenn der *κόσμος*, insonderheit der Himmel, als die Wohnung der Gottheit, ja als ihre Verkörperung und darum als das natürliche Urbild und Muster für alle Gottheitswohnungen auf Erden betrachtet wurde (S. 147), so ergab sich daraus von selbst, dass die Anlage, Ein- und Abtheilung der-

selben sich auch darnach richtete, wie man sich die Structur des κόσμος und namentlich des Himmels dachte. Da diese durch die Himmelskörper, deren Bewegung und Constellationen bedingt ist, so waren es namentlich diejenigen Himmelskörper, von denen alles Sein und Leben auf Erden abhängt, die Planeten, welche zu Normen der Anlage und Structur der Gotteshäuser dienten; ihre Zahl, die man meist auf sieben, aber auch auf fünf festsetzte, wurde ein hauptsächlicher Ein- und Abtheilungsgrund der heiligen Bauwerke. In Mittelasien, von wo überhaupt alle Cultur ausgieng, erhoben sich die ältesten Tempel von einem genau nach den Himmelsgegenden gerichteten Viereck aus in sieben Terassen oder Stockwerken, so dass das Ganze Pyramidalform hatte, das oberste Stockwerk galt dann als das heiligste. Darüber sagt Movers (Die Religion der Phönicier S. 154. 258 fg.): „Die Mythe des alten und neuen Morgenlandes kennt eine Burg des Saturn [= Moloch, Bel] im Himmel und auf Erden. Er wohnt im siebenten Himmel ... Das Urbild dieser Burg [in Babel] befindet sich im siebenten Himmel in der Sphäre des Saturn, der darum bei den Chaldäern und Phöniciern als Jao, nach Lydus de mens. 4, 38 und Cedrenus I, p. 296: ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους genannt wurde.“ Die Inschrift, die Nabuchodonosar auf den Bau setzen liess, schliesst mit den Worten: „Sieh das Gebäude, genannt die Terassen der sieben Sphären, das Wunder von Borsippa, war gebaut worden von einem früheren Könige ... Rawlison und Oppert stimmen darin überein, dass jede der sieben Terassen einem der sieben Planeten geweiht war.“ (Reber Gesch. der Baukunst S. 23 fg. vgl. S. 9. Herodot I, 181.) Aehnlich verhielt es sich mit dem Birs Nimrud, mit dem Tempel von Mugeir im Lande Ur, mit den Terassenruinen von Warka, Abu Scharein und andern, wenn auch jetzt nur noch eine oder zwei Terassen sichtbar sind. Die alte Medische Hauptstadt Ekbatana hatte eine Burg, die Wohnung des Königs als Stellvertreters Ormuzds, die auf der Spitze eines Berges lag und von sieben Ringmauern in immer weiteren Kreisen umschlossen war (Herodot I, 98). Gleich den chaldäisch-babylonischen Bauten war auch der Thookalli (d. i. Haus Gottes) in Mexiko „ein pyramidalischer Bau in der Mitte einer grossen Ringmauer, bestehend aus sieben Stockwerken, genau nach den Weltgegenden orientirt.“ Dasselbe war der Fall bei der Pyramide von Papantla in einem Walde bei Mexiko (Daumer Feuer- und Molochdienst S. 252, wo auf Humbold Vue des Cordill. verwiesen ist.) — In Indien stand

die das Götterbild umschliessende Pagode mit ihren sieben Abstufungen in der Mitte des viereckigten orientirten Raumes. Solcher umschliessenden Höfe sind es öfter mehrere, die in einander stehen; das alte Heiligthum zur Siringam auf Coromandel hat deren sieben, das von Branbanam fünf, das von Chalambron drei (von Bohlen Das alte Indien II, S. 86. 98. 84. vgl. Romberg und Steger Gesch. der Baukunst. S, 42), was mit der Bedeutung dieser Zahlen bei den Indern genau zusammenhängt (s. oben S. 232). Damit nahe verwandt sind die Chinesischen Bauwerke. Das Heiligthum, worin der Kaiser dem Himmel Opfer bringt, hat die Form eines orientirten Vierecks und besteht aus fünf in einander stehenden Vierecken, wie das Heiligthum zu Branbanam. — Ueber die vorderasiatischen, namentlich Phönicischen Tempel im höheren Alterthum, insbesondere über ihre Anlage und Structur, fehlen die Nachrichten, wir dürfen aber „eine Verwandtschaft mit der babylonisch-assyrischen Architectur annehmen“ (Lübke Gesch. der Archit. S. 53). — Die Anlage der Aegyptischen Bauwerke characterisirt trefflich Kugler (Gesch. der Baukunst 1856. I, S. 24fg.) folgendermassen: „Es sind Heiligthümer der Götter, die Bilder der letztern umschliessend, Stätten der Verehrung der königlichen Macht, des Gedächtnisses erhabener Verstorbenen. Ein besonderes Sanctuarium ist überall, welchen Zweck auch die bauliche Anlage habe, der Kern derselben, insgemein ein selbstständiges, in sich abgeschlossenes Baustück. Um dasselbe reihen sich zahlreich andere Räume, Gemächer, Säle umher, je nach dem geweihten Bedürfniss des Lokales. Weite Hallen und Höfe dienen zur Aufnahmer grösserer Versammlungen. Mächtige Denkpfeiler bezeichnen die Weihe des Lokales und ihrer besondern Umstände; riesige Gedächnissstatuen schliessen sich ihnen an. Breite thurmartige Bauten leiten schon von Weitem den Blick auf den Eingang der baulichen Anlage; Reihen liegender Thiergestalten von symbolischer Bedeutung zumeist die phantastische Sphinxform, schmücken die heiligen Wege, welche dahin führen. Bei den verehrtesten Heiligthümern sind Könige auf Könige, Geschlechter auf Geschlechter bemüht, sie durch stets neue uud glänzendere Zuthaten zu schmücken; sie wachsen daher, ein wunderbares Conglomerat, zum Theil in die ausgedehntesten räumlichen Verhältnisse hinaus.“ Damit übereinstimmend sagt K. O. Müller (Archäol. der Kunst. S. 257): „In der Anlage sind die Tempelgebäude ohne die innere Einheit der griechischen, vielmehr Aggregate, die in's Unendliche vermehrt wer-

den konnten, wie auch die Geschichte z. B. des Phthas-Tempels in Memphis bei Herodot lehrt. ... Diese Anlage kann ebenso zusammengezogen wie ausgedehnt werden.“ Ingleichen erklärt Schnaase (Gesch. der bild. Künste I, S. 393 fg. 424): „Das Eigenthümliche dieser Anordnung besteht darin, dass sie nicht geschlossen ist, sondern stets Vergrösserung verträgt ... Der Tempel hat kein gegebenes Maass, sondern ist unendlicher Ausdehnung fähig ... Das innere Band, welches die einzelnen verschiedenen Theile an einander hält, ist ein loses“; die Anlage ist „ganz Prozession, ganz Wallfahrt.“ (Vgl. damit die Grundrisse ägyptischer Tempel bei Weiss Kostümkunde S. 71. Fig. 54 und S. 80. Reber Gesch. der B. K. S. 168. Fig. 105). — Die griechischen Tempel bestehen in der Regel aus dem *ναὸς* und *πρόναος*; ersterer war nur bestimmt, das Götterbild darin aufzustellen und demselben zum Obdach zu dienen, letzterer war die Vorhalle dazu und meist davon getrennt durch einen nach oben offenen Säulenhof, den sogenannten Hypäthros, der den Uebergang zu dem eigentlichen Standort des Bildes machte, „das in seiner Zelle den Blicken seiner Verehrer völlig zugänglich stand.“ Besonderes Gewicht wurde auf die Weltgegend gelegt, nach welcher das Bild stand; das Ganze erhob sich auf einem Untersatz, der Stufen in ungerader Zahl hatte, denn, sagt Virgil, numero deus impare gaudet; wesentlich war dem Tempel der geschmückte Giebel „im Gegensatz der flachen und einfachen Dächer der Privathäuser, ferner die Säulen des Vorhauses.“ (Hermann Gottesdienstl. Alterthümer der Griechen. §. 19. Kugler Kunstgeschichte. S. 147. 150. Schnaase a. a. O. II, S. 15). Die Römischen Tempel tragen im Allgemeinen den Charakter der griechischen; sie bestanden gewöhnlich aus drei Vierecken, die jedoch nicht hinter, sondern neben einander sich befinden mussten. Vor dem mittlern derselben war eine Säulenhalle angebracht, die im Ganzen sechs Säulen hatte, von welchen aber nur vier die Fronte bildeten, die beiden andern je eine auf der Seite standen.

Stellen wir nun dieser Anlage und Eintheilung der heidnischen Gotteshäuser die des Mosaischen Heiligthums vergleichend gegenüber, so kann von einer Gleichheit oder Aehnlichkeit zunächst mit denen des alten Orients gerade am wenigsten die Rede sein. Wie überhaupt die Pyramidalform von ihm gänzlich ausgeschlossen ist, so findet sich insbesondere auch keine Spur von einer siebenfachen Abtheilung, wie bei den chaldäisch-babylonischen und assyrischen

Terassenbauten oder bei den indischen Pagoden mit ihren sieben und fünf in einander stehenden Höfen. Ebensowenig lassen aber auch die ohnehin fast tausend Jahre jüngern occidentalischen Tempel eine Vergleichung zu. Mit den heiligen Bauten der vorderasiatischen Völker, namentlich der Phönicier, hat man wohl, weil die Hebräer mit ihnen in näherer Berührung standen, mehr Aehnlichkeit vermuthet, es fehlt aber, wie schon bemerkt, gänzlich an Nachrichten über die Anlage und Eintheilung dieser Tempel im hohen Alterthum; was wir darüber wissen, gehört einer ganz späten Zeit an, in welcher griechische Kunst und Cultur schon mächtig eingewirkt hatte (vgl. das Nähere in meiner Schrift: Der Salomonische Tempel. S. 250fg.). Eine besondere Aehnlichkeit hat man dagegen mit der Anlage und Eintheilung der Aegyptischen Tempel finden wollen, und noch jetzt wird dieselbe von Vielen als eine ausgemachte Sache betrachtet. Schon der unter Spencer'schem Einfluss stehende Clerikus behauptet in seinem Commentar zu Ex. 26, 33, die Eintheilung der Mosaischen Stiftshütte in die drei Theile Vorhof, Heiliges und Allerheiligstes habe ihr Vorbild an den ägyptischen Tempeln, denn nach Strabo (Geogr. 17. p. 805) hätten diese drei Theile gehabt: *προπύλαια, πρόναος, ναὸς* oder *σηκὸς*. Seitdem ist dies vielfach ohne weitere Prüfung theologischer Seits nachgesprochen worden. Strabo weiss aber nichts von einer förmlichen Dreitheiligkeit der ägyptischen Tempel; er erwähnt zuerst den *τέμενος*, dann den *δρόμος* mit der Sphinx-Allee, hierauf ein grosses Vorthor *πρόπυλον*, ferner den *νεὼς* mit dem *πρόναος* und dessen *πτερὰ*, zwei vorspringende Mauern mit grossen Bildsäulen, endlich den *σηκός*; ausserdem gedenkt er noch des *πολύστυλος οἶκος* und der weitläufigen Priestergebäude, dagegen nennt er die von Clemens Alex. (Paed. 3, 2) erwähnten Thiergehege (*ἄλση καὶ ὀργάδες*) und die Wasserteiche gar nicht. Ungleich wichtiger als die Angaben Strabo's sind die auf genauen und sorgfältigen, an Ort und Stelle vorgenommenen Forschungen beruhenden Beschreibungen neuerer Archäologen, deren übereinstimmendes Ergebniss wir oben angeführt haben, wornach den ägyptischen Tempelgebäuden gar kein bestimmter Plan zu Grunde liegt, sondern sie ein „Conglomerat" von Gebäuden sind, das ebenso zusammengezogen als in's Unbestimmte ausgedehnt werden konnte, und gerade darin ihre Eigenthümlichkeit besteht. Das Ganze, sagt noch Schnaase a. a. O. „gleicht der unorganischen Natur, wo sich immer neue Krystallisationen an einander fügen können. Die Ein-

und Abtheilung des Mosaischen Heiligthums dagegen ist eine ebenso fest bestimmte als einfache. Es besteht aus der „Wohnung“ und dem dieselbe umschliessenden „Vorhof“; erstere ist ein in sich abgeschlossenes Ganze, das zwei genau zusammengehörige, nur durch einen Vorhang von einander geschiedene Abtheilungen hat und so dem offenen, unbedeckten Vorhof gegenübersteht; jeder dieser drei Räume hat seine bestimmten Geräthe, die nicht mit anderweitigen vertauscht werden können. Das Unabänderliche dieser ganzen Anlage und Eintheilung zeigt sich insbesondere noch darin, dass der Salomonische Tempel ganz nach demselben Plan erbaut wurde (1 Chron. 28, 11 fg.), und auch die späteren Tempel ihn beibehielten (Winer R.W.B. II, S. 578 ff.). Der *δρόμος*, die *προπύλαια*, der *πρόναος* und der *πολύστυλος οἶκος* lassen sich so wenig mit dem Vorhof und dem Heiligen vergleichen, als mit dem Allerheiligsten der *σηκός*, von dem Strabo sagt: *ὁ νεὼς πρόναον ἔχων μέγαν καὶ ἀξιόλογον, τὸν δὲ σηκὸν σύμμετρον ξόανον δὲ οὐδὲν ἢ οὐκ ἀνθρωπόμορφον, ἀλλὰ τῶν ἀλόγων ξώων τινός*. Wer mag glauben, dass ein Moses sich den Behälter eines lebenden Thiers zum Muster für das Allerheiligste genommen habe? Die Dreiheit der Räume beruht lediglich auf der Dreiheit der Heiligungsstufen (S. 142), also auf einer specifisch israelitischen, dem ägyptischen Alterthum völlig fremden Grundidee. Mit Recht bemerkt daher Romberg (Geschichte der Baukunst S. 24): „Wie man in diesem Werke [nämlich der Stiftshütte] eine Einwirkung ägyptischer Kunst hat erkennen wollen (Hirt Gesch. d. B.K. S. 120), ist schwer zu begreifen ... Vergleicht man damit die kolossalen, in der Erde wurzelnden Bauten der Aegypter, so ergiebt sich wohl der schlagendste Kontrast, aber auch nicht ein einziger Vergleichungspunkt. Die einfache Thatsache, dass die Israeliten längere Zeit in Aegypten wohnten und daher möglicher Weise ägyptisch-architektonische Elemente in sich aufnehmen konnten, kann dieser greifbaren gänzlichen Verschiedenheit des Baustyls gegenüber nichts beweisen. Die Verhältnisse, in denen die Israeliten in Aegypten lebten, sprechen im Gegentheil dafür, dass sie nicht die geringste Neigung zur Nachahmung ägyptischer Formen haben konnten.“ So richtig dies ist, so verfehlt erscheint es aber, wenn Romberg dann beifügt: „Der ganze Bau zeugt unwiderleglich von der einfachsten Bauweise eines Nomadenvolkes, welches sich von der Form und Structur des Zeltes noch so wenig losgemacht hat, dass diese vielmehr ausschliesslich vorherrschen.“ Die Verschiedenheit des ganzen

Baues von den Nomadenzelten (S. 130) ist eben so gross als die von den ägyptischen Tempeln, und daraus, dass die Mos. Cultusstätte ein zerlegbarer, transportabler Bau war, wie es das Wandern des Volkes in das verheissene Land nothwendig machte, folgt nichts weniger, als dass er ein Nomadenzelt zum Muster hatte. Damit fällt denn auch die Behauptung Knobel's (zu Ex. 26. S. 275) weg: „Die Eintheilung der Stiftshütte entspricht theils der Einrichtung der Zelte, theils der der alten [nämlich Aegyptischen und Nubischen] Tempel"; dieselbe hat vielmehr weder mit den Arabischen Nomadenzelten, noch mit den Aegyptischen Tempeln das Geringste zu thun.

III. Die einzelnen Bestandtheile der heidnischen Gotteshäuser, ihre Thore und Eingänge, ihre Stufen, Säulen und Bildwerke u. s. w. legen, wenn uns ihre Maasse auch nicht bekannt sind, doch vielfach durch die an ihnen haftenden Zahlen ein unabweisbares Zeugniss dafür ab, dass diese Zahlen bedeutsame sind. Ein deutlicher Beweis davon sind z. B. die bereits oben (S. 148) erwähnten chaldäischen, verschieden geformten Planetentempel, in denen zu jedem Planetenbild eine genau bestimmte Zahl von Stufen führt; zu dem der Sonne 6, zu dem des Mondes 3, zu dem des Merkur 4, zu dem des Mars 7, zu dem der Venus 5, zu dem des Jupiter 8, zu dem des Saturn 9 (vgl. zu der S. 272 angeführten Schrift Norberg Onomasticon Cod. Nazaraei, cui liber Adami nomen. pag. 4. 10. 30. 77. 97. 107. 137); jede dieser Zahlen bezog sich auf das Wesen und die (astrologische) Wirkung des betreffenden Planeten und war also, wenn wir auch den Grund nicht kennen, jedenfalls bedeutsam. In Indien führen zu den quadratisch angelegten, nach den Himmelsgegenden orientirten Höfen, in deren Mitte die Pagode steht, je 4 Thore, über deren jedem ein siebenfach abgestufter Pyramidal-Aufsatz sich erhebt; oft steht vor der Pagode auch das Bild der (Welt-)Kuh innerhalb von 4 Säulen mit einem Pyramidal-Aufsatz. (Sonnerat Reise nach Ostind. I, S. 183. v. Bohlen das alte Ind. II, S. 83). Bei Deogur in der Nähe von Ellore stehen „drei Pagoden in Pyramidenform ... auf dem Gipfel einer jeden erhebt sich der Dreizack des Mahadeva" (Heeren Ideen I, 3. S. 69). Der Felsentempel zu Elephante ist ein Quadrat durchzogen von 4 Reihen Säulen; im Innern steht ein besonderes quadratisches Gemach, das 4 Eingänge hat, und am Eingang des Ganzen befindet sich ein grosses Brustbild mit 3 Köpfen und 4 Armen. Das oben erwähnte Heiligthum zu Calambron hat einen Portikus, dessen Schutzdach

von 36 Säulen, in 6 Reihen abgetheilt, getragen wird. Die Zahl 36 ist die den Indern wie den Aegyptern so wichtige Zahl der Dekane, in welche sie den gestirnten Himmel abtheilten, sie spielt auch eine bedeutende Rolle in der Indischen Astrologie, man fand sie auch am Mikrokosmos ausgeprägt (v. Bohlen II, S. 84. 272. Heeren I, 3. S. 74). Romberg (Gesch. der Baukunst. S. 50) sagt von der 3ten der 3 Kapellen, die im innersten der 3 Höfe stehen: „5 Pfeiler von Sandelholz verzieren den Eingang und stellen nach der Meinung Einiger die 5 Elemente, nach einer andern Ansicht die 5 Klassen der Priester vor; 18 andere Pfeiler von demselben Holz, die vor dem Gitterthor der Kapelle stehen, repräsentiren die 18 Purana's. Ein mit Gold überzogener Stuhl steht im Hintergrund ... 4 Pfeiler, die 4 Veda's darstellend, halten den Vorhang davor, neben dem sich noch 6 andere Pfeiler, die Embleme der Sastra's (Bücher der Wissenschaften) befinden.“ Das hohe Dach des Somnathtempels zu Guzurate tragen 56 goldene Säulen, welche Zahl sich auf kosmische Verhältnisse bezieht; die Puranas nämlich wissen von 56 Desa's d. i. heiligen Weltregionen, und die Brahmanen besitzen bis jetzt noch Listen von den Ländern der Welt und den Abtheilungen in 56 Desa's, auch die Chinesen bringen sämmtliche Gestirne unter 56 Sternbilder oder Himmelsreviere. (Görres Mythengesch. S. 169. Ritter Asien III, S. 43. IV, 1. S. 551. 751. Du Halde das Chinesische Reich II, S. 28). Die Perser bauten bekanntlich zwar keine förmlichen Tempel, wohl aber Paläste und Grabdenkmale für ihre Könige als Repräsentanten Ormuzds (s. oben S. 17 fg.). Persepolis zerfällt in 3 Terassenabtheilungen; die mittlere Terasse hatte eine grosse Säulenhalle, die sich in 4 Kolonaden theilte. Die Hauptkolonade zählte 36 Säulen, von denen die 12 mittleren etwas höher standen, alle zusammen bildeten ein Quadrat. Diese Kolonade war von 3 andern umgeben, deren jede aus 12 Säulen, also wieder 36, bestand; die 3te Terasse hatte ein Gebäude von 3 Abtheilungen und einen Säulenhof, der im Quadrat angelegt war und wiederum 36 Säulen zählte (vgl. Heeren Ideen I, 1. S. 201—249). Der Persische Begräbnissplatz, Dakhme, wurde angelegt mit 4 grossen Pfählen im Quadrat, innerhalb dessen sich 36 kleinere Pfähle durchkreuzen; vom Mittelpunkt aus wird ein Kreis gezogen mit einer Schnur, die aus 10 × 10 Fäden besteht, das grosse Quadrat ist in 4 kleine Quadrate getheilt und der ganze Dakhme enthält 365 Grabstätten (Kleuker Zendavesta III, S. 256 fg.). Von den Aegyptischen und

Nubischen Tempeln, die überhaupt an symbolischen Beziehungen so reich sind, lässt es sich schon darum erwarten, dass auch die den Einzelnheiten aufgeprägte Zahl ihre Bedeutung hatte. Wir beschränken uns auf nur einige Angaben. Der Tempel des Osiris zu Edfu hat einen Hof, der von 4 × 8 Säulen eingefasst ist, aus ihm tritt man in eine Halle von 12 Säulen, auf welche 2 weitere viereckige Säle folgen (Ritter Afrika. S. 715). Der Isistempel zu Ebsambol zeigt am Eingang auf jeder Seite 3 kolossale Gestalten, die Vorhalle wird von 6 quadratischen Säulen getragen, deren jede ein Kapitäl mit 4 Isisköpfen hat, 3 Pforten führen in's Innere. Der Osiristempel ebendaselbst hat am Eingang 4 Kolosse mit dem Modius (dem Symbol der schaffenden und ordnenden Kraft) auf dem Kopf; über dem Portal befinden sich 3 × 7 Affen, der Tempel selbst zerfällt in 4 aufeinander folgende Haupthallen, in der letzten derselben sitzen 4 Kolosse auf einem Piedestal, die Pfeiler, deren 8 in der Vorhalle und 4 im Vortempel sind, haben viereckige Form. Auch in andern Tempeln sitzen öfter 4 kolossale Gestalten im letzten Gemach (Ritter Afrika. S. 618 fg. 643 fg.). Das Labyrinth bestand aus 12 Hauptabtheilungen mit 12 Hauptthoren. Nach Herodot (II, 148. 175) war der Tempel der Athene (Isis) zu Sais 3 × 7 Ellen lang, 2 × 7 Ellen breit und 2 × 4 Ellen hoch, der Tempel der Lete ein Quadrat von 4 × 10 Ellen. Von den Griechischen Tempeln erwähnen wir nur den der Ceres und Proserpina zu Eleusis, den Stieglitz (Gesch. d. Bauk. S. 212) näher beschreibt: „Der Tempelplatz hatte die Gestalt eines Fünfecks, wo der grosse Tempel entgegentrat, nicht nach der gewöhnlichen Gestalt eines länglichen Vierecks, sondern nach einem vollkommenen Viereck, jede Seite 166 Fuss lang. Im Innern des Tempels befanden sich 4 nach der Breite des Tempels gestellte Reihen von Säulen, 7 in jeder Reihe, zur Unterstützung des Daches. Alles erscheint hier symbolisch; auf die Mysterien deutend, auf die heiligen Zahlen, auf die Verhältnisse, welche bei der Bildung der Gestalten erscheinen ... Selbst die 12 Säulen des späterhin angebauten Portikus, nebst den 3 Stufen, worauf er sich erhob, beziehen sich unstreitig auf die heiligen Zahlen, und sind symbolisch.“

Vergleicht man mit diesen einzelnen Bestandtheilen der heidnischen Gotteshäuser die des Mosaischen Heiligthums, so haben sie mit denselben das gemein, dass ihnen bestimmte Zahlen aufgeprägt sind, deren Bedeutsamkeit sich hier so wenig wie dort verkennen

lässt; so den Säulen der Eingänge und des Vorhofs, den Bohlen des Gerüstes, den Teppichen der Decken u. s. w. Es wäre ebenso unhistorisch, als gewaltsam und willkürlich, wenn man allein bei der Stiftshütte die symbolische Dignität solcher Zahlen bestreiten, sie dagegen bei allen heidnischen Cultusstätten anerkennen und gelten lassen wollte; sie beruht auf der allgemein-menschlichen Anschauungsweise des Alterthums (S. 194), und das Mosaische Heiligthum steht in dieser Beziehung nichts weniger als allein in der alten Welt da. Anders dagegen verhält es sich mit der Bedeutung, welche die symbolischen Zahlen in den heidnischen Tempeln und welche sie im Mos. Heiligthum haben. Dort beziehen sie sich ebenso wie schon die Grundform und die ganze Anlage auf kosmische Verhältnisse und ihre Bedeutung ruht auf dem Boden der Naturreligion, während sie hier mit kosmischen Verhältnissen nichts zu thun haben, sondern Signaturen monotheistisch-ethischer Ideen sind. Recht deutlich zeigt sich dies z. B. bei der Zahl 36 und 56, die nur an heidnischen Bauwerken vorkommen, wo sie auf den gestirnten Himmel und dessen Eintheilung hinweisen, und an den Zahlen 48 und 60, die nur an der Stiftshütte vorkommen und sich auf das erwählte zur Heiligung bestimmte Bundesvolk beziehen (S. 259. 264). Ueberhaupt aber wird man kein heidnisches Heiligthum namhaft machen können, bei welchem ein ebenso einfacher als konsequenter Gebrauch der symbolischen Zahlen wie bei der Mosaischen Cultusstätte gemacht ist. Sie steht auch in dieser Hinsicht als ein Unicum in der alten Welt da, ihre Originalität ist unbestreitbar. Wie lange wird es noch währen, bis man dies anerkennt und das zur Mode gewordene Bestreben, ihren Ursprung da oder dort im Heidenthum zu suchen, aufgiebt?

Drittes Kapitel.

Das Baumaterial der Cultus-Stätte.

---

§. 1.

Beschaffenheit der verschiedenen Baustoffe.

Das zum Bau der Stiftshütte verwendete Material besteht theils aus harten, festen, theils aus weichen, leichten Stoffen, wie es die Natur eines transportablen Heiligthums erforderte. Zu ersteren gehören die Metalle und das Holz, zu letzteren die verschiedenen Gewebe oder Zeuge und Leder. Eine ausführliche Untersuchung über alle diese Stoffe der biblischen Alterthumskunde überlassend, beschränken wir uns hier nur auf das für unsern Hauptzweck Nöthige.

I. Der Metalle sind es die drei: Gold, Silber und Erz. a) Das Gold זָהָב hat Ex. 25, 11. 17. 24. 29. 31. 36. 38. 39 das Beiwort טָהוֹר d. i. rein, welches Ex. 25, 11, b. 13. 18. 24, b. 25. 28 fehlt. Daraus hat Knobel (z. St. S. 257) geschlossen, es sei zweierlei Gold verwendet worden, nämlich reines d. i. von allen nichtgoldenen Bestandtheilen geläutertes, von jedem Zusatz freies, und gewöhnliches. Allein hiernach wäre z. B. zur Kapporeth reines und zu den auf ihr befindlichen, und mit ihr unzertrennlich fest verbundenen Cherubim (Ex. 25, 17. 18) gewöhnliches Gold, und ebenso zum Ueberzug des Tisches und zu seinen Schüsseln und Schalen reines, zu seinem ihn wie die Bundeslade umgebenden זֵר d. i. Kranz gewöhnliches Gold verwendet worden; ingleichen würden die Lichtschneuzen und andern Nebengeräthe des Leuchters (Ex. 25, 38) von besserem Gold gewesen sein als die doch viel wichtigeren Cherubim der Bundeslade, wovon sich der Grund nicht einsehen lässt. Steht auch das Beiwort טָהוֹר nicht immer dabei. zumal wenn es eben erst voraus-

gegangen, wie z. B. in Ex. 25, 11 u. 17. 18. 24, so folgt daraus keineswegs, dass dann ein anderes Gold gemeint sei. Der Talmud sagt von dem reinen Gold (Jom. 41, 4): Injiciunt illud in ignem, sed plane nihil amittit und Abarbanel erklärt es durch מזקק שבעתים d. i. geläutert siebenmal (Sieben ist Reinigungszahl. S. 240). Die Rabbinen wissen übrigens von 7 Arten Gold, was uns hier nicht näher berührt (vgl. Braun de vest. Sacerd. Hebr. I, 10. p. 167. Rosenmüller bibl. Alterthumskunde IV, 1. S. 48 fg.). — b) Das Silber, כֶּסֶף vom Stammwort כָּסַף d. i. blass, weiss sein, wie ἄργυρος (argentum) von ἀργός hellschimmernd, glänzendweiss, erhält, so oft es bei der Stiftshütte vorkommt, kein näher bestimmendes Beiwort; Ps. 12, 7 wird eines siebenmal geläuterten, und Spr. 8, 19 eines auserlesenen (נִבְחָר) Silbers gedacht; ob auch hier ein solches anzunehmen ist, bleibt beim Schweigen des Textes darüber ungewiss. — c) Das Erz נְחֹשֶׁת, Kupfer, nicht Eisen, welches überhaupt früher nicht bearbeitet wurde (Lucret. 5, 1285. Link Urwelt I, S. 262), diente bei den Alten zu allem, was besondere Festigkeit und Dauer erforderte, wie schon seine Benennung (von dem ungebräuchlichen נָחַשׁ d. i. hart, fest sein) zeigt (vgl. Hiob 40, 18); „es hat eine eigenthümlich rothe Farbe mit starkem Glanz“ (Rosenmüller a. a. O. S. 46). Die Beiwörter, die ihm in der Schrift gegeben werden, bezeichnen nicht verschiedene Arten, sondern beziehen sich auf die Bearbeitung desselben; so heisst es 1 Kön. 7, 45 מְמֹרָט, wofür 2 Chron. 4, 16 מָרוּק steht, d. i. geglättet, polirt, Ezech. 1, 7 und Dan. 10, 6 קָלָל d. i. glänzend, Esr. 8, 27 מְצֻהָב d. i. goldglänzend. (Vgl. über diese Wörter Bochart Hieroz. II, 6, 16). — d) Das Gewicht dieser vom Volke beigesteuerten Metalle wird Ex. 38, 21—31 angegeben und betrug an Gold 29 Talente (כִּכָּר) und 730 Sekel, an Silber 100 Talente und 1775 Sekel, an Erz 70 Talente und 2400 Sekel. Wie viel dies nach unserm Gewicht und Geldwerth ausmacht, darauf können wir uns hier nicht näher einlassen, da selbst die neuesten ausführlichen metrologischen Untersuchungen von Böckh, Bertheau und Thenius, die oben S. 98 fg. namhaft gemacht worden, in ihren Endergebnissen nicht völlig übereinstimmen. Aus Vs. 26 folgt zwar bestimmt, dass 3000 Sekel des Heiligthums auf 1 Talent gehen, aber man ist nicht einig darüber, ob ein solcher Sekel und der sogenannte königliche (2 Sam. 14, 20) dem gewöhnlichen gleich oder doppelt so viel als dieser sind (vgl. Winer RealW.B. II, S. 444). Thenius berechnet 3000 Sekel auf

83½ Dresdener Pfund, den einzelnen Sekel auf 26 Sgr., die ganze Summe des Goldes auf 877,300 Thlr., was auch Knobel und Keil für annehmbar halten. Wozu jedes der drei Metalle an dem Bau verwendet wurde, ist bereits oben Kap. 1, §. 1 angegeben worden. Nimmt man von den verschiedenen Berechnungen des Gewichtes und Geldwerthes auch nur die niedrigste an, so bleibt doch immer die ganze Masse namentlich des Goldes und Silbers eine sehr bedeutende, so dass die historische Kritik Anstoss an ihr genommen, sie für höchst übertrieben erklärt, ja aus ihr selbst einen Beweis gegen das geschichtliche Vorhandensein der Stiftshütte überhaupt gezogen hat, indem man bei einem Nomadenvolk, wie Israel zur Zeit seines Auszugs aus Aegypten, nimmer einen solchen Reichthum an edlen Metallen voraussetzen dürfe; so namentlich zuerst Vater (Comm. zum Pentat. III, S. 658) und de Wette (Beiträge I, S. 258), dann Hartmann, Gramberg, von Bohlen, George, Vatke u. A. Nichts kann jedoch grundloser sein, als eine solche Behauptung. Mit Recht bemerkt selbst der gewiss nicht unkritische Knobel (zu Ex. 25. S. 254): „Die Mittel zur Stiftshütte kamen nicht von einigen Einzelnen, sondern von einem ganzen ziemlich zahlreichen Volke, welches gewiss nicht aus lauter Bettlern bestanden und seinen Auszug auch nicht unvorbereitet angetreten hat (Ex. 6, 11. 12, 17), also nicht ohne seine werthvollsten Sachen mitzunehmen; die Masse Goldes erscheint im Vergleich mit andern Goldmassen im alten Asien als eine Kleinigkeit.“ Die bedeutendste Summe, die 100 Talente und 1775 Sekel Silber, kam nach Ex. 38, 26 dadurch zusammen, dass jeder männliche, 20 Jahre und darüber alte Israelite, deren es 603,550 waren, einen halben Sekel beisteuern sollte, d. i. nach der jetzt gewöhnlichen Berechnung (vgl. Bunsen Bibelwerk. Einleit. S. 377) nicht mehr als 13 Silbergroschen. Dies war aber so wenig, dass es selbst dem Unbemittelten nicht schwer fallen konnte und daher das Volk freiwillig noch viel mehr zusammenbrachte, als nöthig war (Ex. 36, 2—7). Israel hatte den fruchtbarsten und ergiebigsten Theil Aegyptens bewohnt, an Erwerbmitteln fehlte es ihm also nicht. Schon zu Abrahams Zeit war Silber im Umlauf, denn er kaufte ein Stück Feld allein um 400 Sekel (Gen. 23, 16), und dass in Aegypten das Gold und Silber keine Seltenheit war, erhellt allein schon aus Ex. 3, 21. 22. 11, 2. 12, 35. Die ägyptischen Könige besassen an den Grenzen des Landes und in dem benachbarten Arabien und Aethiopien viele und grosse Goldbergwerke (Diodor. Sic. 1, 11), auch

Kupferminen gab es schon in uralter Zeit auf der arabischen Halbinsel (Lepsius Briefe aus Aegypten S. 336. Keil zu Exod. 38. S. 572); dazu kommt, dass schon längst vor dem Aufenthalt der Israeliten in Aegypten ein lebhafter Handelsverkehr zwischen dem goldreichen Asien und Aegypten statt fand (vgl. Gen. 37, 25 28.). Selbst der Schein einer Uebertreibung der biblischen Angabe verschwindet, wenn man die Zeugnisse über die immensen Massen an Gold und Silber im ganzen Orient erwägt. „Der unermessliche Reichthum an edlen Metallen, sagt Heeren (Ideen 1, 1. S. 87. 95), vorzüglich aber an Gold, der sich in den ältesten nicht weniger als in den neuesten Zeiten in dem innern Asien findet, muss jedem auffallen, der Asiatische Geschichte studirt, und gleichwohl sind die Nachrichten darüber ... zu glaubwürdig als dass darüber vernünftiger Weise ein Zweifel stattfinden könnte. Von den Sabäern im südlichen Arabien berichtet Strabo (Geogr. 16. p. 778): „Sie verkaufen auch das Gold ihren Nachbarn wohlfeil, indem sie für Kupfer das Dreifache, das Doppelte für Eisen geben, sowohl wegen Unerfahrenheit in der Bearbeitung, als wegen Seltenheit der eingetauschten Metalle, deren Gebrauch für die Lebensbedürfnisse nothwendiger ist“ u. s. w. (vgl. Bochart Hieroz. II, 5, 7). Obwohl Indien keine Gold- und Silbergruben hatte (Heeren I, 3. S. 319), besass es doch einen „ungeheueren“ Reichthum an Gold; „das (indische) Epos ist mit Gold ausnehmend verschwenderisch und lässt sogar bei der Leichenbestattung eines Fürsten ganze Karren voll Gold unter die Armen auswerfen. ... Der Sultan Mahmud nahm aus einem einzigen Tempel 700,000 goldene Münzen, 28,000 Pfund Gold an Gefässen, 1600 Pfund Gold und 28,000 Pfund in Barren; in Guzurate raubte derselbe aus einem Tempel 56 Säulen von massivem Gold und eine goldene Kette 1800 Pfund schwer, aus einem andern in Karnatik 100 Millionen Goldes; im Jahr 1306 noch bestand die Beute des Kafur aus indischen Tempeln in 100 Millionen Pfund Sterling in baarem Geld; der Raub des Nadirschah 1738 wird auf 25 Millionen Thaler baaren Geldes geschätzt und dennoch fanden Abdollah und Kossim Ali Chan eine eben so reiche Nachlese“ (von Bohlen das alte Ind. II, S. 118fg. Ritter Asien IV, S. 500. 545. 538. 551). Nicht geringer war der Reichthum an Gold und Silber in Babylonien und Assyrien. Der assyrische König Sadarnapal liess, als Ninive belagert ward, alle seine Reichthümer, um sie dem Feind zu entziehen, verbrennen; darunter waren 150 gol-

dene Bettstellen, 150 goldene Tische, eine Million Centner Goldes und zehnmal so viel Silber (Ctesias bei Athenagoras 12. p. 529). Im Belustempel zu Babylon befand sich im unteren Raum des Terassenbaues eine Statue des Bel, ein Thron und ein Tisch von Gold zusammen 800 Talente, im Vorhof ein Altar und eine Statue von Gold 40 Talente; sodann auf der Zinne drei kolossale Bildsäulen des Jupiter (Bel), der Juno und Rhea von Gold, die erste wog 1000, die zweite 800, die dritte 1000 Talente; Rhea hatte einen goldenen Wagen, an ihren Knieen 2 goldene Löwen, zu ihren Seiten 2 silberne Schlangen jede zu 30 Talente; vor den 3 Götterbildern ein Tisch von Gold von 500 Talenten, auf ihm 2 grosse goldene Pokale von 30 Talente, sodann 2 goldene Räuchergefässe von 600 Talenten und endlich 3 grosse Schalen von Gold, wovon die eine 1200, die beiden andern zusammen 1200 Talente wogen: alles zusammen 7170 Talente (vgl. Münter Rel. der Babyl. S. 51 und die dort angeführten Stellen. Movers Phönicier II, 3. S. 40 fg.). Von Persien wird berichtet, dass Alexander als er in Ekbatana einzog, in der Schatzkammer 120,000 Centner Gold vorfand, im Pallast waren die Wände mit goldenen und silbernen Platten beschlagen, später erbeutete dort Antiochus der Grosse noch soviel Silber, dass er fast für 4000 Talente, etwa 5 Millionen Thaler Münzen daraus prägen lassen konnte (Polyb. 10, 27. Heeren 1, 1. S. 308). In Persepolis soll Alexander einen Schatz von 120,000 Talenten, in Pasargadä 6000, in Susa mehr als 40,000 Talente Gold und Silber und 9000 Talente geprägtes Geld vorgefunden haben (Diodor. 16, 57. Curtius 5, 6, 9.). Cyrus Siegesbeute betrug nach Plinius (hist. nat. 27, 3. 33, 3) 34,000 Pfund Gold und 500,000 Centner Silber, dazu eine Menge goldener Gefässe, worunter der Becher der Semiramis, der allein 15 Centner wog. Wie gross auch zur Zeit Salomo's der Vorrath an Gold und Silber in Jerusalem war, wird 1 Kön. 10, 21 berichtet. Vergleicht man nun mit diesen Massen des edlen Metalles in ganz Asien den Aufwand für die Stiftshütte, so erscheint er, wie Knobel (S. 333) mit Recht bemerkt, „winzig“; er beträgt z. B. nur den 300sten Theil von dem Gold im Belustempel zu Babylon, und das Mosaische Heiligthum verhält sich zu diesem fast wie eine Hütte zu einem Palast. Israel müsste bettelarm gewesen sein, wenn es nicht einmal eine verhältnissmässig so geringe Summe Gold und Silber im Besitz gehabt und bei dem damals schon so ausgebreiteten Karawanenhandel

zwischen Asien und Aegypten (Gen. 37, 25. 28) nicht hätte aufbringen können.

II. Das Holz, welches zum Bau der Stiftshütte verwendet wurde, war von einerlei Art; die Urkunde nennt es שִׁטָּה (Vgl. Th. Hasaeus de ligno Sittim bei Ugolini Thes. ant. VIII. p. 351. Celsius Hierobotan. I, p. 498. Rossenmüller Alterthumsk. IV, 1. S. 277. Winer R.W.B. I, S. 15). Es ist darunter nicht, wie Philo und auch einige jüdische und christliche Ausleger meinten, die Ceder zu verstehen, sondern die Akazie, aber nicht die bei uns wachsende, mit der sie gar nichts gemein hat, vielmehr die ägyptische (Acacia vera) oder die arabische (Acacia arabica), welche einander sehr ähnlich sind; ohne Zweifel haben wir hier an die arabische zu denken, die sich sehr häufig in den Thälern des Sinai findet. Es kommt hier natürlich nur das Holz dieses Baumes in Betracht, der nach Theophrast (hist. plant 4, 3. p. 303) so gross ist, dass aus ihm 12 Ellen hohes Holz gewonnen wird (*καὶ γὰρ δωδεκαπήχυς ἐξ αὐτῶν ἐρέψιμος ὕλη τέμνεται*), er kann also auch nicht dünn und schmal gewesen sein, wie denn Hieronymus zu Joel 3, 18 ausdrücklich davon sagt: tam grandes arbores sunt, *ut* latissima ex illis tabulata caedantur. Man braucht daher nicht mit Keil zu vermuthen, dass die Bohlen der Stiftshütte aus 2 oder mehreren Brettern zusammengeseszt waren, was der Text nirgends andeutet und auch aus andern Gründen unwahrscheinlich ist, denn die Ganzheit war bei allen zum Heiligthum gehörenden Dingen ein Erforderniss. Seetzen (Nachr. von Reisen etc. III, S. 108) bemerkt zwar, dass er keinen einzigen Akazienbaum angetroffen habe, aus dem man Bohlen von 10 Ellen Höhe und 1½ Ellen Breite hätte schneiden können; allein Ritter (Asien XIV, S. 341. 2. Ausgabe) giebt an: „Als E. Rüppel seinen Weg von Aila über Nuweibi ... nach dem Sinai zurücklegte und hier in unbesuchter Einsamkeit den schönsten Baumwuchs starker und mächtiger Stämme, wie sonst nirgends in den andern Wüsten der Sinai-Halbinsel vorfand, überzeugte er sich davon, dass allem Anscheine nach alle jene Thäler einst beholzt gewesen, dass vorzüglich Gewinnsucht die Wälder zerstört habe, da Kohlenbrennerei überall seit Jahrtausenden betrieben und die Araber ohne alle Sorgfalt für Nachwuchs geblieben.“ Dieses Akazienholz hatte nach den Nachrichten der Alten zwei hervorstechende Eigenschaften. Es war sehr dauerhaft und trotzte auch im Wasser der Fäulniss, dabei zugleich sehr leicht, so dass es gut

transportirt werden konnte.–In ersterer Beziehung sagt Theophrast (a. a. O.): *ἡ μέλαινα ἰσχυρότερα τε καὶ ἄσηπτος, διὸ καὶ ἐν ταῖς ναυπηγίαις χρῶνται πρὸς τὰ ἐγκοίλια αὐτῇ*, und Plinius (hist. nat. 13, 9, 19): Spina nigra celebrantur, quoniam incorrupta etiam in aquis durat. Die Griechischen Uebersetzer nennen es geradezu *ξύλον ἄσηπτον*, und scheinen שִׁטָּה für ganz gleich mit *ἄσηπτος* gehalten zu haben (Ex. 26, 32. 27, 1. 36, 36. 37, 1. 4. 10); so auch Philo, und Josephus (Antiq. 3, 6) gebraucht davon wiederholt den Ausdruck *ξύλα μηδὲν ὑπὸ σήψεως παθεῖν δυνάμενα*. Die zweite Eigenschaft hebt Hieronymus a. a. O. hervor mit den Worten: Lignumque fortissimum est et incredibilis levitatis ac pulchritudinis, und zu Jes. 41, 19: Lignum imputribile et levissimum.

III. Die Zeuge sind von verschiedener Art: einfache weisse, bunte, künstliche und härene Gewebe.

a) Die einfachen weissen Gewebe, welche zu den Umhängen des Vorhofs und zur Priesterkleidung verwendet wurden, sind aus שֵׁשׁ מָשְׁזָר d. i. gezwirntem Byssus gefertigt (Ex. 27, 9. 39, 28). Ueber שֵׁשׁ im Allgemeinen vgl. Celsius Hierobot. II, p. 169. 259. Braun vest. sacerd. Hebr. 1, 6. p. 90. Forster de Byss. Antiq. p. 47. Hartmann die Hebräerin am Putztische III, p. 34. Rosenmüller Alterthumsk. IV. 1. S. 175. Winer R.W.B. I, 142. Es ist mehrfach darüber gestritten worden, ob unter שֵׁשׁ Leinen oder Baumwolle zu verstehen sei. Ersteres behaupten die Rabbinen; Abenessra sagt: שֵׁשׁ idem est, quod בַּד species quaedam lini (פִּשְׁתִּים), quod nascitur in Aegypto, und Abarbanel zu Ex. 25, 4: שֵׁשׁ est linum (פִּשְׁתָּן) Aegyptiacum, quod est praestantissimum in sua specie, ebenso Maimonides (de vas. sanst. 8). Ihnen sind die ältern Ausleger wie Braun und Celsius, unter den Neueren de Wette (Archäol. §. 198) auch Knobel (Ex. S. 259) und P. Scholz (die heil. Alterth. I, S. 53) gefolgt, auch ich habe dies früher angenommen und zwar hauptsächlich auf Grund von Exod. 39, 28, wo es heisst: „Sie machten ... die Hüftkleider (der Priester) הַבָּד שֵׁשׁ מָשְׁזָר“ d. i. leinen von gezwirntem Byssus, wozu noch Ex. 28, 42 und Lev. 6, 3 kommt, wo die Hüftkleider מִכְנְסֵי הַבָּד genannt werden. Daraus geht jedenfalls mit Gewissheit hervor, dass שֵׁשׁ und בַּד nicht ganz verschiedene, vielmehr gleichartige Stoffe sind; dagegen fragt sich, ob בַּד identisch mit פִּשְׁתִּים d. i. Flachsleinen ist, und deshalb dann auch שֵׁשׁ Leinen bedeutet. Die LXX geben zwar בַּד immer durch *λίνον* und שֵׁשׁ immer durch *βύσσος*, daraus folgt aber nicht,

dass שֵׁשׁ Leinen ist. Der Byssus war ein vorzüglich ägyptisches Product, und wenn er auch anderswo noch vorkommt, so galt doch der ägyptische als der schönste und beste, wie schon aus Ezech. 27, 7 hervorgeht; er wurde dort zu Königs- und Priesterkleidern verwendet (Gen. 41, 42). Der ägyptische Byssus war aber nicht Flachsleinen, sondern Baumwolle (vgl. Rosselini Monum. stor. civ. I, 341. 351. Descript. de l'Egypt. XVII, p. 104. Ritter über die geogr. Verbreitung der Baumwolle etc. in den Abhandl. der Akad. der Wissensch. Berlin 1850—1851). Er mag so fein zubereitet worden sein, dass er dem Flachsleinen nichts nachgab und dann auch Leinen genannt wurde, wie denn Plinius (hist. nat. 19, 1) sagt: Superior pars Aegypti in Arabiam vergens gignit fruticem, quem aliqui gossypion vocant, plures xylon et ideo lina inde facta xylina ... Nec ulla sunt eis candore mollitiave praeferenda. Vestes inde sacerdotibus Aegypti gratissimae; und Pollux (Onomast. 7, 17) beschreibt den Byssus: *ἡ βύσσος λίνου τι εἶδος παρὰ δὲ Ἰνδοῖς· ἤδη δὲ καὶ παρ' Αἰγυπτίοις ἐριόν τι γίνεται, ἐξ οὗ τὴν ἐσθῆτα λίνου μάλλῳ ἄν τις φαίη προσεοικέναι* etc. (vgl. Philostratus Apollon. vit. 2, p. 79.) Mit Recht bemerkt Winer l. c.: „Auch sonst *ist* Baumwolle und Linnen in den orientalischen Sprachen zuweilen mit Einem Wort benannt.“ Schas nennen die Araber das feine Nesseltuch (Niebuhr Beschr. von Arabien S. 62). Die meisten Neueren haben sich daher für Baumwolle entschieden; so Rosenmüller (a. a. O.), Gesenius (Thesaur. III, p. 1384), Haneberg (Alterth. S. 537) und besonders Keil (Archäologie I, S. 80 fg.). Letzterer jedoch meint, „entscheidend“ für Baumwolle sei das Gesetz Deut. 22, 11: „Du sollst dich nicht in Zweierlei kleiden, Wolle (צֶמֶר) und Flachsleinen (פִּשְׁתִּים) zugleich“ (vgl. Lev. 19, 19), denn wenn unter Byssus Linnen zu verstehen wäre, würden, da Hyacinth, Purpur und Kokkus „unstreitig wollene Stoffe“ gewesen seien, die Priester und insbesondere der Hohepriester gemischte, also verbotene Kleider getragen haben; dem kann ich aber eben so wenig beistimmen, als wenn aus demselben Gesetz Knobel (S 330) umgekehrt folgert, die farbigen Stoffe seien gefärbtes Leinengarn gewesen. Das Gesetz verbietet nämlich die Vermischung von Leinen mit צֶמֶר d. i. thierischer, namentlich Schaaf-Wolle (2 Kön. 3, 4. Richt. 6, 37. Jes. 1, 18. Ezech. 34, 3), also die Vermischung von vegetabilischen mit thierischen Stoffen, weil dies Heterogenea sind; Leinen und Baumwolle aber sind, wenn auch verschiedene, so doch gleichartige Stoffe;-

פִּשְׁתִּים steht dem צֶמֶר gegenüber aber nicht dem שֵׁשׁ und בַּד. Man trug bei den Hebräern Kleider sowohl von Leinen als von Wolle (Lev. 13, 47. Hos. 2, 7. 11), nur nicht von aus beiden gemischtem Zeug; und von den Priestern sagt Ezech. 44, 17 sie sollen tragen בִּגְדֵי פִשְׁתִּים und nicht צֶמֶר auf sich haben, wenn sie den Dienst verrichten. Dass man nur thierische Wolle gefärbt habe, ist völlig unerwiesen. Minutoli (Reise nach Oberägypten. S. 402) sagt: „An mehreren Proben altägyptischer Zeuge bemerkt man, dass der Byssus schon vor dem Weben in der Wolle gefärbt wurde, was sich auch aus Ex. 25, 4. 26, 1 ergiebt“; dasselbe bezeugt Wilkinson (Manners and customs of the ancient Egypt. III, p. 125) bei Hengstenberg Mos. und Aegypten S. 144. Gesetzt also auch, die Byssuskleider seien leinene gewesen, so war doch das Bunte an ihnen kein heterogener Stoff; das Gesetz Deut. 22, 11 kann somit hier nichts entscheiden, weil es den vorliegenden Fall gar nicht betrifft. — Das Beiwort מְשֻׁזָר zu שֵׁשׁ heisst eigentlich: gedreht, und bezeichnet das aus mehreren Fäden zusammengedrehte Garn, gezwirnt. „Dieses Zwirnen hatten die Hebräer bei den Aegyptern gelernt, welche darin sehr Vorzügliches leisteten“ (Knobel); wie dasselbe geschah, sieht man aus alten ägyptischen Wandgemälden (vgl. Rosellini a. a. O. II, 2. S. 13. 16 bei Hengstenberg a. a. O. S. 143). Gewiss ist unter dem gezwirnten Byssus eine besonders dichte, feste Gattung zu verstehen, somit gerade das Gegentheil von dem, was jüdische Ausleger von den Umhängen des Vorhofs annehmen:-Hi facti erant tanquam funes nautici, pleni foraminibus, opere contorto, non opere textili ... ad instar cribri (Jarchi zu Ex. 27, 9); so auch Lyra, Mynster, Lund, und Witsius (Miscell. s. p. 404. 408) hat sie darnach abbilden lassen. - Dem widerspricht deutlich, dass auch die Priesterkleidung von gezwirntem Byssus war (Ex. 28, 39), die sich doch nicht netz- oder gitterförmig denken lässt. Wenn dagegen Hartmann (a. a. O. S. 138) die Feinheit des Gewebes so premirt, dass es „durchsichtig“ gewesen, so steht dem Ex. 28, 42 entgegen, wornach der Zeug gerade umgekehrt zum „Bedecken der Blösse“ dienen sollte. — Auf die Farbe des Byssus kommen wir im folgenden Kapitel zurück.

b) Die künstlichen, bunten Gewebe, die zur inneren Decke der Wohnung (Ex. 26, 1), zu den 3 Vorhängen (Ex. 26, 31. 36. 27, 16), zum Gürtel der Priester und zum Ephod des Hohenpriesters (Ex. 28, 6. 39) verwendet wurden, waren weisse Byssus-Gewebe, auf

denen sich bunte Gebilde erhoben. Die Ausdrücke: Hyacinth, Purpur und Kokkus bezeichnen zunächst Farben, zugleich aber auch den mit denselben gefärbten Stoff. Hier haben wir es noch nicht mit ihnen als Farbe-Namen zu thun (s. das folg. Kapitel §. 1), sondern mit der Art, wie sie als Stoffe mit dem Byssusgewebe, welches jedenfalls die Grundlage bildete, verarbeitet waren (Hartmann I, S. 407. Knobel S. 270). Dass das farbige Garn leinen war, ist sehr unwahrscheinlich, da überhaupt im Alterthum „die Versuche, Leinen zu färben, keinen Beifall fanden“ (Keil, der auf A. Schmidt Forschungen auf dem Gebiete des Alterthums I, S. 151fg. verweist), noch weniger aber ist an thierische Wolle zu denken, für welche man sich nicht auf Num. 19, 6 verglichen mit Hebr. 9, 19 berufen kann, da *ἔριον* auch von der Baumwolle steht (s. die obige Stelle aus Pollux und Herodot 3, 47: *εἴρια τὰ ἀπὸ ξύλων*); dass dieser gefärbt zu werden pflegte, ist bekannt (Heeren Ideen I, 2. S. 91), an sie auch hier zu denken, unterliegt keinem Anstand. Was aber die Verarbeitung der bunten Stoffe mit dem Byssusgewebe betrifft, so unterscheidet die Textbeschreibung sehr bestimmt zwischen מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב und מַעֲשֵׂה רֹקֵם: die innere Decke der Wohnung und der Vorhang vor dem Allerheiligsten (Ex. 26, 1. 31), auch das Ephod des Hohenpriesters (Ex. 28, 6) sollen ein Werk des חֹשֵׁר, dagegen der Vorhang vor dem Heiligen und der des Vorhofs (Ex. 26, 36. 27, 16), ingleichen der Gürtel der Priesterkleidung (Ex. 28, 39) ein Werk des רֹקֵם sein. Aus dieser Bestimmung geht jedenfalls hervor, dass die erstere Arbeit die kostbarere und vorzüglichere war; ein Weiteres aber über den Unterschied giebt der Text nicht an. Das Wort חֹשֵׁב kommt von חָשַׁב d. i. sinnen, er- und aussinnen, ausdenken, und heisst also hier ein Kunstverständiger, nämlich dem Zusammenhang zufolge, wie Niemand bezweifelt, ein Kunstweber, der es versteht, Gebilde, wie Cherubim (Ex. 26, 1), einzuweben, Damastweber. Dass man ihn nicht für einen solchen zu halten hat, der nur die Muster ersinnt, welche dann der רֹקֵם ausführt, wie Hartmann (Hebräerin I, S. 407) will, sondern für einen ausübenden Kunstweber, ist schon aus Ex. 31, 4 völlig klar. Nicht so sicher ist, was רֹקֵם hier bedeutet. Das Verbum רָקַם heisst eigentlich einstechen, wie das arabische رقم punctiren, woher das spanische recamar (ital. ricamare, franz. récamer) sticken, dann aber überhaupt: bunt machen, daher רִקְמָה das Bunte, was sowohl vom Gefieder (Ez. 17, 3) als von Zeugen und Kleidern (Richt. 5, 30. Ps. 45, 15. Ez.

16, 10. 18), ja selbst von Steinen (1 Chron. 29, 2) steht, wie im arabischen ارقم buntfarbig, scheckig (Fürst s. v.). — Die LXX haben dafür fast immer *ποικιλτός*, doch auch zweimal *τῇ ποικιλίᾳ ῥαφιδευτοῦ* und *τὰ ῥαφιδευτά* (Ex. 27, 16. 38, 23), die Vulgata: opus plumarii, — Luther: gestickt. — Die jüdische Tradition erklärt sich sehr bestimmt über den Unterschied zwischen רקם und חשב. Der Talmud (Joma 9) sagt: רקם est opus quod fit acu (מחט) ideoque figuram unam (d. i. nur auf einer Seite) tantum habet, חשב est opus textoris (ארג), ideoque duas habet figuras. Jarchi sagt zu Ex. 26, 36: רקם est illud, cujus figurae fiunt opere acus und zu Ex. 26, 1: Cherubim figuras habent per texturam, non arte Phrygionum, quia hoc est opus acus, sed per texturam et quidem ab utraque parte; auch Maimonides (de vas. sanct. 8) giebt an: Ubicunque in lege dicitur opus רקם, id intelligendum est, quod picturae, quae fiunt in tela, ab unico laterae telae tantum conspiciantur; at opus חשב, quod figurae conspiciantur ab utroque latere, ante et pone. Ebenso Abarbanel zu Ex. 26, 1. — Dieser Auffassung stimmt Braun de vest. Hebr. sac. I, cp. 17) in seiner gelehrten und gründlichen Erörterung bei, die älteren Ausleger, wie noch Schröder (vest. mulier. p. 221) und jetzt noch die neueren sind ihm meist gefolgt, wie z. B. Fürst s. v. חָרַשׁ. Dagegen hat zuerst Hartmann (a. a. O.) hauptsächlich eingewendet: רקם vom Buntsticker zu verstehen, verbiete Ps. 139, 15, wo רֻקַּמְתִּי von der Bildung des menschlichen Leibes im Mutterschooss gesagt werde, sodann: die Kunst des Stickens sei im früheren Alterthum überhaupt und namentlich den Hebräern, die nicht einmal ein Wort für „Nadel“ gehabt, gänzlich unbekannt gewesen; er übersetzt daher: Buntwirker. Der letztere seiner Gründe ist ohne alles Gewicht, denn dass das Sticken erst einer viel späteren Zeit angehöre als die Gebildweberei, lässt sich mit keinem Zeugniss der Alten erweisen und ist an sich schon sehr unwahrscheinlich, weil die Gebildweberei eine viel schwierigere Kunst ist; Saalschütz (Archäol. I, S. 139) meint daher sogar umgekehrt, man müsse unter מַעֲשֵׂה חֹשֵׁב „Stickerei“ verstehen, weil die Kunstweberei erst in spätere Zeiten falle. Wenn aber, wie Weiss (Kostümkunde S. 32) bemerkt, „der Ruhm der ägyptischen Webekunst sich in der Mythe verliert“ und von der Göttin Neith hergeleitet ward, wenn dieses Handwerk gerade in den Zeiten Mose's „den höchsten Grad seiner Ausbildung“ erlangt hatte, (vgl. auch Hengstenberg Moses und Aegypt. S. 145), so setzt dies das Vorhandensein der viel leichteren,

einfacheren Kunst des Stickens voraus. Und dass die Hebräer überhaupt die Nadel gar nicht gekannt, ist schon deshalb irrig, weil die gewöhnliche Kleidung ohne Nadel nicht gefertigt werden konnte. Anderst verhält es sich mit der Berufung auf Ps. 139, 15, wo man allerdings nicht an „sticken“ denken kann, daher auch de Wette רִקֵּם durch „Buntwirker“ übersetzt und Rosenmüller (Schol. ad Ex. 26, 36) sagt, רָקַם bedeute e versicoloribus liciis contexere; auch Riggenbach (Stiftsh. S. 12) und Keil (zu Ex. 26, 36) haben für מ'ח „Kunstweberei“ und für מ'ר „Buntwirkerei“ oder „Buntweberei.“ Besonders aber haben sich Knobel (zu Ex. S. 259 und 275) und P. Scholz (heil. Alterth. I, S. 58) gegen die Bedeutung „Stickerei“ erklärt; unter Kunstwirkerei sei Gewebe mit Goldfäden und eingewebten Figuren gemeint, unter Buntwirkerei aber „gewürfeltes oder gestreiftes Zeug“ zu verstehen, denn רָקַם bedeute „tupfen, punktiren, dann bunt machen und insbesondere bunt wirken.“ So viel steht fest, dass in רקם der Haupt- und Grundbegriff nicht der des Stickens, sondern der des Buntmachens ist, man also auch durch das Wort selbst nicht genöthigt ist, unter רִקֵּם nur den Sticker zu verstehen. — Gleiches ist der Fall bei *ποικιλτὴς*, womit es die LXX, 2 Stellen ausgenommen, regelmässig übersetzen (Ex. 26, 36. 28, 39, 35, 35. 36, 37. 39, 29); denn *ποικίλος* heisst schlechthin bunt, buntgesprenkelt, *ποικιλτὸς* buntgemacht, ganz abgesehen davon, ob gestickt oder gewoben (vgl. Pape W.B. s. v.). — So erklären z. B. die jüdischen Ausleger, welche Ex. 27, 1 u. s. w. רִקֵּם so bestimmt vom Sticker verstanden wissen wollen, Jer. 13, 23 den Ausdruck חַבַּרְבֻּרוֹת d. i. Flecken des Pardel durch שלטי רקמתיה, die LXX haben dafür *τὰ ποικίλματα*, auch schreiben sie das *ὑφάναι* dem ר' wie dem ח' zu Ex. 35, 35: *τὰ ὑφαντὰ καὶ ποικιλτὰ ὑφάναι*, 38, 23: *ποικιλτικὰ ὕφανε*, und wenn Aquila Ps. 139, 15 das רְקַמְתִּי mit *ἐποικίλθην* übersetzt, so dachte er nicht an Sticken, sondern an Buntwirken. Nicht mit Unrecht bemerkt Knobel: „Wohin sollte denn die ungestickte Seite des Vorhangs gekehrt werden, nach Innen oder nach Aussen? Eines so unschicklich wie das Andere.“ Auch mir scheint daher jetzt die Uebersetzung „Buntwirker“ richtiger, als die: „Sticker“, welche sich eigentlich nur auf die rabbinische Tradition gründet. Wenn aber Knobel und Scholz nun den Unterschied zwischen Buntwirkerei und Kunstwirkerei dahin festsetzen, dass jene es mit „gewürfeltem oder gestreiftem Zeug“, diese dagegen mit „eingewebten Figuren“, wie Cherubim, es zu thun habe, so bleibt dies ungewiss,

da ein solcher Unterschied sich weder aus der Schrift noch aus Stellen der Alten erweisen lässt; buntgestreifte Zeuge habe ich auch unter den Abbildungen ägyptischer Gewebe nicht bemerkt. – Noch weniger aber lässt sich die eigenthümliche Meinung von Gesenius (Thesaur. III, p. 1311) begründen, nach welcher bei dem Werk des רקם nicht an eingestickte, sondern an aufgenähte Figuren zu denken ist.

c) Härene Zeuge. Die Teppiche der zweiten Decke, d. i. derjenigen, welche unmittelbar über der innern, bunten lag und dann an der Aussenseite des Gerüstes herabhieng, sollten nach Ex. 26, 7 (25, 4) von עִזִּים verfertigt werden, worunter nicht etwa Ziegenfelle sondern Ziegenhaare zu verstehen sind, wie aus Ex. 35, 26 zu ersehen, wo das Spinnen (טָוָה) derselben durch die Weiber erwähnt wird. – Die LXX: τρίχες αἴγειαι, Vulg. pili caprarum. Wie die Schaafe so pflegte man im Orient von Alters her auch die Ziegen zu scheeren und aus den Haaren, die gesponnen wurden, gröbere und feinere Zeuge zu verfertigen (vgl. die Stellen der Alten bei Bochart Hieroz. I, 2, 51 und Braun de vest. s. H. I, 9. p. 152 sq.). Die gröberen dienten namentlich zu Zeltdecken (Hohel. 1, 5), auch zu Bettdecken (1 Sam. 19, 13), und mögen wohl besonders von den Haaren der שְׂעִירִים, der zottigen Ziegenböcke, die man auch zu Trauer- und Busskleidern verwendete (2 Kön. 1, 8), gemacht worden sein. Von den Zeltdecken der Beduinen-Araber sagt Arvieux (Nachrichten etc. S. 75): „Sie sind stark, dicht und so gespannt, dass der längste und stärkste Regen nicht durchdringen kann.“ An solche ist aber hier sicher nicht zu denken, wie schon das Wort עִזִּים mit sich bringt, welches Jarchi zu Ex. 25, 4 durch נוצה של עזים d. i. pili, plumae caprarum, die jungen, zartesten, feinsten Haare erklärt. Die Zeltdecke hatte ja nicht den Zweck, gegen Regen und Unwetter zu schützen, denn dazu dienten die zwei über ihr liegenden Lederdecken, die andernfalls ganz überflüssig gewesen wären, – sie sollte nur den Bau als ein אֹהֶל darstellen. Gewiss war sie daher auch nicht schwarz, wie die Beduinen-Zeltdecken (Hohel. 1, 5), was gewöhnlich angenommen wird, sondern weiss. Wohl sind die Ziegen im Orient meist schwarz, aber oft auch schwarz und weiss, wie schon aus Gen. 30, 35 zu ersehen; man braucht daher nicht gerade an angorische Ziegenhaare mit Michaelis und Rosenmüller zu denken, – von welchen letzterer (Schol. zu Ex. 26, 7) sagt: Pili ejus subtilissimi candorem referunt argenteum. An der Stiftshütte findet sich nichts von schwarzer Farbe, der Farbe der Trauer und des Todes, die für die

Stätte der Heiligkeit und Reinigkeit, des Heils und Lebens nicht passt. Mit Recht bemerkt Neumann (die Stiftsh. S. 81): „Waren schon die Umhänge des Vorhofs weiss, so haben wir allen Grund, die Zelttücher der Wohnung auch aus der Reihe der letzten [weissen Ziegen] zu entnehmen Es widerspräche das düstere Aussehen des ganzen wesentlichen Aeussern des heiligen Baues so ganz dem Sinne seiner Errichtung, dass wir die schwarze Färbung, so oft sie auch behauptet worden, für durchaus unmöglich erachten müssen.“

IV. Das Leder der beiden obersten Decken ist von zweierlei Art: Widder- und Tachasleder.

a) Die Decke über der ziegenhärenen besteht aus עֹרֹת אֵילִים מְאָדָּמִים (Ex. 25, 5. 26, 14) d. i. roth gefärbte Widderfelle. Entschieden irrig ist es, mit Lund (Jüd. Heiligth. S. 23) das Beiwort מְאָדָּמִים statt mit עֹרֹת zu verbinden, auf אֵילִים zu beziehen: „weil es [wie Bochardt a. a. O. III, 30 nachweise] rothe Schaafe und Widder in den Morgenländern giebt, so ist wohl am allergläublichsten, dass sie solche Widderfelle hiezu genommen, die von Natur roth gewesen.“ Dagegen bemerkt Jarchi: wenn an natürlich rothe Farbe zu denken wäre, würde es אדומים heissen, er sagt: Tinctae fuerunt *pelles* rubro colore, postquam elaboratae erant. (Nah. 2, 4). *Die LXX* haben richtig: *δέρματα κριῶν ἠρυθροδανωμένα.* Ueber das Roth dieser Felle im folgenden Kapitel. „Roth gefärbter Saffian findet sich oft unter den erhaltenen ägyptischen Alterthümern“ (Knobel S. 260, der auf Champollion — Figeac Egypt. S. 204 verweist). Die Zubereitung und Färbung des Leders war in Aegypten zu grosser Vollkommenheit gediehen; in den Gräbern zu Theben, bemerkt Rosellini (Mon. II, 2. p. 355), findet sich eine ganze Werkstatt von Arbeitern in Leder abgebildet (vgl. Hengstenberg Mos. u. Aeg. S. 142. Weiss Kostümkunde S. 33).

b) Die עֹרֹת תְּחָשִׁים, aus denen die oberste Decke gemacht war, sind sehr verschieden aufgefasst worden und noch jetzt ist man nicht einig über sie. (Eine Zusammenstellung der Erklärungen des Wortes תָּחָשׁ s. bei Winer R.W.B. II, S. 596. Rosenmüller Alterthumsk. IV, 2. S. 238. Leyrer bei Herzog Real-Encykl. XV, S. 95. vgl. auch Bochart Hieroz. I, 3, 30). Sämmtliche alte Uebersetzungen denken dabei nur an eine Farbe und zwar an die auch sonst so oft bei der Stiftshütte vorkommende Hyacinthfarbe (תְּכֵלֶת), von der im folgenden Kapitel zu reden ist. — Die LXX haben Ex. 25, 5 und 26, 14: *δέρματα ὑακίνθινα*, Num. 4, 6. 8. 10. 11. 12. 14: *δερμά-*

τινον ὑακίνθινον, und Ezech. 16, 10, wo unter den weiblichen Prachtkleidungsstücken auch Tachasch-Schuhe genannt sind: *ὑπέδυσά σε ὑπάκινθον*. — Die Vulgata hat überall pelles ianthinae, Aquila und Symachus *ἰάνθινα*, was nach Hesychius *ἄνθος χρωμάτι πορφυροειδές* ist, der Syrer und Chaldäer giebt es durch סַמְגוֹנָא d. i. *ὕσγινον* (Mittelfarbe zwischen purpureus und coccineus); Bochart führt aus einem arabischen Codex die Erklärung an: pelles coloris coelestis, und Josephus sagt von der Tachasch-Decke: *τὴν χρόαν τοῖς κατὰ τὸν οὐρανὸν συμβαίνουσιν οὐδὲν ἐδόκουν διαφέρειν*. Geradezu ein Farbename kann jedoch תַּחַשׁ schon deshalb nicht sein, weil Ex. 26, 14 der Plural תְּחָשִׁים vorkommt. Die Neueren fast alle halten das Wort daher wie das vorausgehende אֵילִים für den Namen eines Thieres, was schon der Talmud (Schabbath. 2, 28) annimmt, sind aber über das Thier selbst nicht einig. Mit Luther, Gesenius, Maurer darunter den Dachs, oder mit Rau, de Wette und Faber den Seehund zu verstehen, geht deshalb nicht, weil, wie Knobel (zu Ex. 25, 5. S. 260) bemerkt, „der Dachs nicht so weit südlich vorkommen dürfte und der Seehund bis jetzt im arabischen Meerbusen noch nicht nachgewiesen ist; denn der *φῶκος* der Alten ist keine *φώκη* ... man kann nur mit Th. Hase (diss. philol. p. 596) und J. D. Michaelis an eine Art des Delphins oder an ein nahe mit ihm verwandtes und unter dem Namen mitbegriffenes Thier denken." — Hesychius: *φῶκος· κῆτος θαλάσσιον ὅμοιον δελφῖνι*, und Herodot (1, 202) sagt davon: *ἐσθῆτι χρᾶσθαι φωκέων δέρμασι*. Ob dann diese besondere Delphinart, wie Rüppell (Nubien u. Abyss. S. 187) angiebt, eine Species der Seefräulein (Dujong, Manati, Halikore) ist, lassen wir unentschieden, da hier nicht der Ort ist, dies näher zu untersuchen (vgl. bes. Winer a. a. O.). Was aber auch der Tachasch für ein Thier sein mag, so wird man nach dem einstimmigen Zeugniss der alten Uebersetzungen jedenfalls annehmen müssen, dass dem Tachasch entweder von Natur die Hyacinthfarbe eignete (die Haut des Delphin spielt im Wasser gleich einem polirten Stahl, ins dunkelblaue, — s. Oedmann Sammlungen aus der Naturkunde zur Erklär. der hl. Schr. III, S. 26), — oder dass, was wahrscheinlicher ist, das Tachaschleder als besonders dazu geeignet, mit Hyacinthfarbe gefärbt zu werden pflegte und aus eben diesem Grunde zur obersten Decke der Wohnung verwendet wurde.

V. Die Bearbeitung und Zubereitung des gesammten Baumaterials setzt einen gewissen Grad von Kunstfertigkeit

voraus, den man dem israelitischen Volk zur Zeit Mose's um so weniger glaubt zugestehn zu dürfen, als ja selbst zur Zeit der Blüthe des Reichs Salomo fremde Künstler zur Erbauung des Tempels habe kommen lassen müssen. Man hat auch daraus sogar auf die Ungeschichtlichkeit des Berichtes über die Stiftshütte schliessen wollen und ihn in das Gebiet der Dichtung oder der verschönernden Sage verwiesen. So nicht nur die früheren Bestreiter des Pentateuchs überhaupt, sondern neuerdings noch Weiss, welcher (Kostümkunde S. 382) sagt: „Was die mosaischen Urkunden über die Kunstfertigkeit des hebräischen Volks während seiner Wanderung durch die Wüste berichten, gehört theils der Sage, theils einer um vieles später in sie eingeschobenen Tradition an. Zudem lässt sich diese auch dabei wohl meist auf nichtisraelitische, vielleicht ägyptische und phönizische Handwerker als auf die eigentlichen Verfertiger jener kunstvollen Arbeiten schliessen.“ Mit dem angeblich rohen Zustand Israels als eines Nomadenvolkes verhält es sich wie mit seiner angeblichen Armuth (s. ob. S. 39 u. 285). Treffend bemerkt Knobel (zu Ex. 25. S. 254): „Die Israeliten haben sicher nicht 400 Jahre in Aegypten gewohnt, ohne in dieser Urheimath der mechanischen Künste etwas zu lernen. Wie Vorzügliches die alten Aegypter in Metallarbeiten geleistet haben, lehren die Nachrichten der Alten und die sehr zahlreich auf uns gekommenen altägyptischen Antiquitäten (Champollion — Figeac. Egypt. p. 204 sq.). Es wäre ein Wunder, wenn die so sehr begabten Hebräer sich nicht Manches von den Aegyptern angeeignet hätten, wenigstens Einzelne oder auch Viele. Und nur Einzelnen, nicht der Volksmasse, legt der Verf. solche Kunstfertigkeit bei (28, 3. 31, 1. 35, 10. 36, 1 fg.)“ Weiss (a. a. O. S. 28) hebt die hohe Cultur Aegyptens schon vor Moses hervor, und Hengstenberg (Mos. u. Aeg. S. 137 fg.) weist nach, „dass die Materialien, die bei der Stiftshütte und Priesterkleidung in Anwendung kamen, damals in Aegypten schon in Gebrauch, ganz besonders aber, dass die hier in Betracht kommenden Künste und Vorrichtungen dort schon ausgebildet und bekannt waren.“ Was die Bearbeitung der Metalle betrifft, so sagt Rosellini (a. a. O. II, 2. S. 297): „Aus allen solchen Gegenständen, wie sie in den ägyptischen Gräbern dargestellt sind, ist offenbar, wie alt in Aegypten die Kunst war, die Metalle zu giessen und zu bearbeiten“; und weiter: „Der grössere Theil der ägyptischen Metallsachen sind von Bronce, nicht wenige von Gold, in geringerer Zahl die von Silber, sehr wenige von Blei und selten

die von Eisen.“ Ueber die grosse Geschicklichkeit der Aegypter in der Tischlerei und Schreinerei vgl. Rosellini II, 2. S. 32. Die Weberei der Aegypter war im ganzen Alterthum berühmt, man schrieb ihnen die Erfindung derselben zu (Plin. hist. nat. I, 7, 56: Aegyptii textilia invenerunt), und Heeren (Ideen II, 2. S. 369) bemerkt: „Schon im Mos. Zeitalter hatten diese Manufacturen in Aegypten eine bewundernswürdige Vollkommenheit erhalten ... Man verfertigte dieselben bis an 100 Ellen lang, und viele darunter wurden mit Stickereien, entweder von farbigen Fäden oder auch Golddrath ausgeschmückt. (Man sehe Goguet II, 86 fg.)“ Aber nicht allein in Aegypten, sondern im ganzen alten Orient, und zum Theil hier noch mehr finden wir die kostbarsten Metallarbeiten, wie schon die oben (S. 286 fg.) angeführten Beispiele zeigen, zu denen unten noch weitere kommen werden. Ebenso verhält es sich mit den künstlichen Webereien: „Der Hindu, sagt von Bohlen (das alte Indien II, S. 34), weiss ein zerrissenes Stück Nesseltuch, welches auf Gras gelegt nur wie ein flüchtiger Nebel erscheint, so geschickt zusammenzufügen, dass auch das schärfste Auge nicht die Spur entdeckt.“ Ueber den Handel mit indischen feinen Webereien im hohen Alterthum nach Babylon, Medien, Tyrus, Aethiopien, Arabien und Aegypten vgl. Ritter Erdk. von Asien II, S. 437 fg. Nach Weiss (a. a. O. S. 407 fg.) wurde in Kleinasien, namentlich bei den phrygischen und lydischen Stämmen, Weberei und Buntstickerei besonders von den Weibern, auch selbst den vornehmsten, betrieben (Homer. Il. 6, 490 sq. 3, 125); „nächst der in so ausgezeichneter Weise geübten Weberei und Buntfärberei ward die Buntwirkerei und das goldene Stickwerk stark betrieben (Joh. Lyd. de magistr. 3, 64). Neben einfachen, purpurnen Ober- und Untergewändern (Herod. 1, 50) beliebte man auch mehrfarbige, buntgemusterte Kleider.“ Ebenso bei den Phöniziern (Weiss S. 172). Warum sollen nun allein die Hebräer trotz ihres 400jährigen Aufenthalts und Verkehrs in Aegypten roh geblieben sein und nur das Vieh gehütet haben? Trieben überall die Weiber Weberei (Braun l. c. I, cp. 18. p. 341) warum sollen sich denn die israelitischen Weiber in Aegypten allein nicht darauf verstanden haben, obwohl es der Text Ex. 35, 25 ausdrücklich bezeugt? Ein Mann, Bezaleel, stand an der Spitze der Arbeiter und leitete den ganzen Bau der Cultusstätte (Ex. 31, 1.), und wenn wir die ausserordentliche Erscheinung eines Mose unter den Israeliten nicht

leugnen können, warum wollen wir ihnen einen kunstfertigen, in Aegypten aufgewachsenen Bezaleel absprechen?.

VI. Die Verwendung der vorbeschriebenen Stoffe als Baumaterial erklärt sich durchaus nicht blos daraus, dass der Bau, weil für ein wanderndes Volk bestimmt, ein zerlegbarer und transportabler sein musste, denn dazu hätte es weder einer solchen Masse Goldes und Silbers noch so feiner, kostbarer Gewebe bedurft. Noch weniger lässt sich ihre Wahl mit Romberg (Geschichte der Baukunst S. 24) herleiten aus der „tiefen Bildungsstufe, auf der die Israeliten standen und die ihnen die Nachahmung der ägyptischen Bauwerke so gut wie unmöglich macht.“ Er behauptet: „Das Dach mit seinen vier Lagen Teppichen, die Umzäumung von Pfosten und Vorhängen, hauptsächlich aber die Bohlen mit ihrer Befestigung mittelst Stangen, die durch Ringe gesteckt wurden, dies Alles verräth den Nomaden, der noch keine Ahnung von Kunst in sich gewonnen hat. Was sollen nun endlich die Kostbarkeiten und Geräthschaften der Stiftshütte beweisen, auf die Hirt so grosses Gewicht legt? Auch der Beduine unserer Tage hat Kostbarkeiten und Geräthschaften, Gold und Silber, und dennoch weidet dieser Sohn der Wüste nun schon seit Jahrhunderten neben den schönsten Ueberresten griechischer und römischer Kunst, ohne für ihre Herrlichkeit auch nur einen Blick zu haben, geschweige denn ein empfängliches Gemüth“; wir besitzen in der Stiftshütte nur „eine authentische Erklärung, wie die Israeliten vom Zeltbau zum Holzbau den ersten annähernden Schritt thaten.“ Abgesehen von allem andern ist dieses Urtheil schon allein in technisch-geschichtlicher Hinsicht ein völlig verfehltes. Denn alles, was für ein Product und Zeichen des auf tiefer Bildungsstufe stehenden Nomadenlebens gehalten wird, der reichliche Gebrauch der Metalle als Baumaterial, das Ueberziehen des Holzes mit Gold oder Silber, die bunten feinen Zeuge, Decken und Umhänge sind nach dem einstimmigen Zeugniss der neueren Archäologen lauter characteristische Eigenthümlichkeiten der Architectur und Kunst des alten Orients, und finden sich nicht etwa bei rohen Nomaden, sondern gerade bei den kultivirtesten und kunstsinnigsten altasiatischen Völkern, und zwar nicht an Zelten und zerlegbaren Bauten, sondern an den festen, unbeweglichen Tempeln und Palästen. Nicht blos die Götterbilder waren in der Regel von Holz und mit Gold überzogen (vgl. Jer. 10, 3 fg. Jes. 40, 19. Deut. 7, 25. Baruch 6, 7. 54), „die Phönizier und Kananäer, wie die stammver-

wandten Babylonier hatten gewöhnlich Holzbilder, über die gehämmertes Metallblech geheftet wurde; für welche Art Arbeit sich eine sehr regelmässige und sorgfältige Technik ausgebildet zu haben scheint“ (K. O. Müller Archäol. der Kunst. S. 262). Die Tempel waren vielfach von Cedern- oder Cypressenholz und ihre Wände und Säulen mit Gold oder Silber überzogen, auch kostbare Zeugtapeten und Decken fehlten in ihnen nicht. Der Mustertempel des Bel zu Babel strotzte nicht nur, wie oben (S. 287) bemerkt, von Gold und Silber, sondern das Innere war auch mit den berühmten Babylonischen Teppichen bedeckt, auf denen sich allerlei mythische Gestalten dargestellt befanden (Münter Rel. der Babyl S. 64. Müller a. a. O. S. 258). Im Palast der Anahid zu Ekbatana waren „die Säulen, Balken, Lakunarien aus Cedern- und Cypressenholz mit Gold- und Silberblech überzogen, die Dachziegel ganz aus Silber“ (Müller S. 267 vgl. Polyb. 10, 27); der Palast des Ahasveros (Xerxes) zu Susan war im Vorhof an den Säulen mit weissen und blauen Tüchern behangen, gefasst in byssinen und purpurnen Schnüren und silbernen Ringen, die Tischlager waren von Gold und Silber und standen auf mussivisch ausgelegtem Boden, alle Gefässe waren von Gold (Esth. 1, 6); auch in Persepolis waren nur die Wände und Säulen von Stein, alles Gebälk und Dachwerk dagegen aus mit Metall überzogenem Cedernholz (Müller S. 298). Ganz besonders reich waren die Indischen Tempel mit Gold und Silber ausgestattet; selbst in Hinterindien kommt das Ueberziehen der Wände mit Goldplatten vor, und noch jetzt trifft man massiv goldene Dächer und vergoldete Säulen an (Ritter Asien I, S. 137. 144). In dem von Phöniziern erbauten Tempel des Apollo zu Karthago „hatten die Wände einen Ueberzug von Goldplatten“ (Kugler Kunstgesch. S. 75). Der Salomonische Tempel war im Innern mit Cedernholz überkleidet, das einen Ueberzug von Gold hatte; die beiden kolossalen Cherubimbilder im Allerheiligsten waren von Holz mit Gold überzogen (1 Kön. 6, 15. 22. 23fg.). Die Wahl der Baustoffe und die Art ihrer Verwendung bei der Stiftshütte lässt hiernach nicht entfernt an ein Nomadenzelt denken, sondern weist unwidersprechlich auf altorientalische Architectur und Kunst hin und zeigt, dass die Israeliten in Aegypten die Sitte und den Geschmack ihrer Heimathländer nicht verloren hatten, so weit sie auch von der Religion derselben entfernt waren. Es geht daraus aber auch auf's Bestimmteste hervor, dass das Mosaische Heiligthum nichts mit der Bauweise der ägyptischen

Tempel gemein hat. Das ausschliessliche Baumaterial der ägyptischen Architectur und bildenden Kunst war Stein (Stieglitz Geschichte d. Baukunst S. 169), was selbstverständlich auf sie vom entschiedensten Einfluss war. Nirgends, nicht einmal an den Decken oder Dächern im Innern der Tempel findet sich Holz oder Metall, auch die Statuen waren, so sehr sich auch die Aegypter auf Holz- und Metallarbeiten verstanden, weder von Holz noch von Gold oder Silber, Alles war von Stein (Müller S. 244. 256); wohl waren die Wände und Säulen bunt und mit Figuren bemalt, aber von Zeugtapeten und Umhängen, von hölzernen, mit Gold überzogenen Wänden oder Säulen kommt nichts vor. „Der ganze Geist der chaldäisch-assyrischen und der ägyptischen Kunst, sagt Reber (Gesch. der Bauk. im Alterth. S. 5), ist ein so wesentlich verschiedener, dass man kaum an eine Abhängigkeit der ägyptischen von der chaldäischen denken kann, ebenso aber auch verzichten sollte, in der babylonisch-assyrischen Kunst nur einen Ausfluss der ägyptischen finden zu wollen. ... Technik und Kunst im Nil- und Euphratlande haben wenigstens in ihrer älteren Entwicklung wenig mehr Gleichartiges, als was sich aus der Nachahmung der Natur und aus dem gemeinsamen Streben nach gewissen Zielen mit den einfachsten Mitteln von selbst ergiebt."

---

§. 2.

Bedeutung der Baustoffe.

Dass überhaupt von einer Bedeutsamkeit der Baustoffe die Rede sein könne, ist in neuerer Zeit von ganz verschiedenen Seiten her nicht nur bezweifelt, sondern auch geradzu bestritten worden. So sagt Knobel (zu Ex. 25. S. 253): „Die Stoffe [zum Bau der Stiftshütte] ergeben sich von selbst. An das Akazienholz war man am Sinai gewiesen, weil man daselbst kein anderes in hinlänglicher Masse hatte; Gold, Silber und Kupfer waren die edelsten Metalle und Purpur und Karmesin die kostbarsten Farben; daher ihre Wahl bei einer Wohnung des Höchsten, zu welcher das Beste genommen werden musste. Die Edelsteine, feinen Gewebe und vorzüglichen Wirkereien erklären sich ebenso. Was sollte man denn nehmen,

wenn nicht die genannten Stoffe? So lange man diese Frage nicht anders als bisher beantwortet, genügt die Annahme, es habe die Rücksicht auf möglichste Kostbarkeit und Vorzüglichkeit den Erbauer geleitet.“ Ganz ähnlich spricht sich auch Hengstenberg (Beiträge III, S. 638) aus: „Was die Baustoffe der Stiftshütte betrifft, so läugnen wir, dass bei ihrer Wahl eine symbolische Tendenz stattfand. Es wurde das Holz genommen, was gerade zu Gebote stand, die prachtvollsten und edelsten Farben und die edelsten Metalle, die letzteren, worin ein schwacher Ansatz zur symbolischen Tendenz liegt, in ihrer natürlichen Abstufung, so dass die edelsten Theile von den edelsten Metallen sind.“ So natürlich und plausibel diese Einreden scheinen mögen, reichen sie doch keineswegs hin, die völlige Bedeutungslosigkeit der Baustoffe darzuthun. Dass man zu jedem Gebäude, welchen Zweck es auch haben mag, ein bestimmtes Baumaterial, das diesem Zweck entspricht, haben muss, und dass man sich dann desjenigen bedient, das man haben oder sich verschaffen kann, d. h. das die Verhältnisse darbieten, versteht sich von selbst. Zum Bau der Stiftshütte aber sind Stoffe verwendet, deren sich zu bedienen man keineswegs durch äussere Umstände und Verhältnisse genöthigt war, wie dies allein schon die grosse Masse von verschiedenen Metallen zeigt. War es die Bestimmung des Baues, nur ein Zelt zu sein und lag ihm deshalb, wie man annimmt, der Typus der damaligen Nomadenzelte zu Grunde, so bedurfte es dazu wohl eines starken, dicken Zelttuches und einer oder mehrerer hölzerner Stangen, höchstens auch einiger metallenen Pflöcke und Haken (die Zelte wurden, wie Winer R.W.B. II, S. 725 sagt, „ursprünglich aus Thierhäuten, dann auch aus wollenen Tüchern, besonders von Ziegenhaaren, auch von Kamelhaaren gefertigt; das Zelttuch ruhte auf einer oder mehreren Stangen und mittelst Stricken und Pflöcken war es am Boden befestigt und straff ausgespannt“), nimmer aber bedurfte man dazu 29 Talente Gold, 100 Talente Silber und 70 Talente Erz (Ex. 38, 21 ff.); überhaupt nehmen diese Metalle nicht eine untergeordnete Stelle bei dem Bau ein, sondern sind ein wesentlicher Hauptbestandtheil des gesammten Baumaterials, ihre Wahl und Verwendung muss also jedenfalls noch einen andern Grund als den der Nothwendigkeit gehabt haben. Als solchen giebt man dann „die Rücksicht auf möglichste Kostbarkeit“ an, und Spencer (de leg. Hebr. rit. I, p. 132. 196) meinte sogar, Gott habe eine solche Masse von Gold und Silber und andere Kostbar-

keiten für seine Wohnung zu verwenden befohlen, um die Pracht der heidnischen Cultusstätten zu überbieten und dadurch zu bewirken, ne Israelitae quicquam splendoris aut elegantiae in tabernaculo desiderarent; ut populus ille, sensu ductus et sanctuarii splendore perculsus, illud revereri discerent, et Regis sui coelestis majestatem ex augusta palatii sui magnificentia judicarent. Allein auch abgesehen von dieser des heiligen Gottes unwürdigen Maassregel reicht man mit der Rücksicht auf möglichste Kostbarkeit schon deshalb nicht aus, weil nicht etwa nur das kostbarste Metall, nämlich Gold, sondern auch Erz, das gewöhnlichste Metall, in reichem Maasse verwendet wurde, und zwar vornehmlich gerade für den Theil des Gebäudes, den das angeblich durch möglichste Kostbarkeit zu gewinnende Volk beständig vor Augen hatte. Auch waren keineswegs „die edelsten Theile von den edelsten Metallen", das Gold befand sich nicht blos im Allerheiligsten, sondern ebenso auch im Heiligen, in der ganzen Wohnung, und das Silber wurde auch im Vorhof, der niedersten der drei Offenbarungsstätten, verwendet, überhaupt aber richtete sich die so sorgsame Vertheilung der Metalle nicht nach dem Grad ihrer Kostbarkeit. Wir müssen uns also nach einem andern Grund umsehen und dieser kann kein anderer gewesen sein, als die Bedeutsamkeit dieses Materials, die so unverkennbar vorliegt, dass Hengstenberg selbst nicht umhin kann, jedenfalls einen „Ansatz zur symbolischen Tendenz" zuzugeben. Gesteht man überhaupt dem Ganzen der Cultusstätte Bedeutsamkeit zu und waren selbst alle Zahlen- und Maassbestimmungen des Grundrisses bedeutsam, so kann am wenigsten das, womit dieser Grundriss ausgeführt wurde, davon ausgenommen sein. Mögen, wie wir gerne zugeben, die Baustoffe immerhin nicht als blosse Symbole, sondern eben auch als Stoffe in Betracht kommen, so dienen sie doch auch nicht blos als Stoffe oder lediglich als nothwendiges oder nützliches Material, sondern sind so gewählt, dass sie durch ihre sonstige Beschaffenheit dem Zweck und der Bedeutung des heiligen Gebäudes d. i. seiner oben (S. 131) entwickelten Grundidee irgendwie entsprechen und, wenn auch zum Theil nur indirect, auf sie hinweisen.

I. Die Metalle. Dass die Hebräer die Metalle, namentlich in Verbindung mit den Edelsteinen, die unter den freiwilligen Gaben zur Cultusstätte neben den Metallen genannt werden (Ex. 25, 7. 35, 9. 27. 33. 39, 6. 10fg. vgl. 1 Chron. 29, 2. 8), nicht blos als höchst kostbare und werthvolle Stoffe betrachteten, sondern auch

symbolischen Gebrauch von ihnen machten, bestätigen die bestimmtesten Zeugnisse der Schrift. Zu diesen gehören vor allem die Berichte über Theophanien und Visionen. So heisst es Ex. 24, 10: „Und sie schaueten den Gott Israels, und unter seinen Füssen war es wie ein Werk der Helle (Klarheit) des Sapphir und wie die Gestalt (Substanz) des Himmels an Glanz (Reinheit).“ Ezechiel schaut (Kap. 1, 1—28) bei der ihm am Chebar gewordenen Offenbarung, wie ein starkes Gewölk kam voll Feuer und Glanz ringsum, und in der Mitte war es anzusehen, wie עֵין חַשְׁמַל d. i. Aussehen von Glanz- oder Glüherz, aurichalcum (nach Andern: „hellschimmerndes, aus Silber und Gold gemischtes Metall“); die Füsse der Cherubim, über denen der Thronwagen Jehova's sich befand, waren glänzend, wie glänzendes (polirtes) Erz, das Wagenwerk wie Tarschisch (Chrysolith); über den Häuptern der Cherubim war es gleich dem Himmelsfirmament anzusehen wie (durchsichtiger) Krystall, oberhalb dieser Feste der Thron Jehova's wie der Schein von Sapphirstein und „wie das Aussehen von Glüherz, wie Feuererscheinung“ über und unter ihm war „Glanz rings um ihn: das war die Erscheinung der Herrlichkeit Jehova's.“ Ebenso Kap. 8, 2: „Und ich schauete und siehe! eine Gestalt von Aussehen wie Feuer; das Aussehen seiner Lenden nach unten Feuer, und von seinen Lenden nach oben sah es aus wie Lichtglanz (זֹהַר), wie der Blick von Glüherz (חַשְׁמַל).“ Von der himmlichen Erscheinung, die Daniel (10, 5fg.) hatte, sagt er: „Ein Mann gekleidet in Linnen und seine Lenden umgürtet mit Gold von Uphas; und sein Leib war ein Chrysolith, und sein Gesicht wie der Blitz, und seine Augen wie Feuerfackeln, und seine Arme und Beine wie Aussehen von glühendem Erz.“ Ganz ähnlich schreibt Johannes (Offenb. 1, 14) den inmitten der sieben goldenen Leuchter wandelnden Menschensohn als umgürtet mit einem Gürtel von Gold, mit Augen wie Feuerflamme, mit Füssen ähnlich dem im Ofen weissglühend gemachten Erz. Das Monarchienbild bei Daniel (2, 32) hat ein Haupt von feinem Gold, Brust und Arme von Silber, den Bauch und die Lenden von Erz, die Schenkel und Füsse von Eisen. Johannes schaut (Offb. 4, 3fg.) in dem sich ihm aufthuenden Himmel Einen auf dem Thron sitzen, ähnlich wie der Stein Jaspis und Sardius, ringsum einen Regenbogen, gleich einem Smaragd, sieben Feuerfackeln brennen vor dem Thron, davor ein gläsernes (durchsichtiges, helles, lichtes) Meer, ähnlich einem Krystall. Das himmliche Jersusalem, die heilige vom Himmel herab-

steigende Stadt wird Offb. 21, 2. 18 beschrieben als eine Stadt von reinem Gold, ähnlich dem reinen (durchsichtigen, hellen) Glas, ihre Mauer Jaspis, ihre Fundamente Edelsteine. — An allen diesen Stellen dienen Metalle und Edelsteine nicht zur Bezeichnung der höchsten Kostbarkeit und des höchsten Werthes, sondern zur Bezeichnung des höchsten Lichtglanzes. Was die Gestirne am nächtlichen Himmel, das sind sie auf dem dunklen Grund der Erde, es ist ihre Natur zu glänzen und zu leuchten, sie sind die irdischen Lichtsammler, die Augen (*αὐγαί*) der Erde (Baur Symbolik I, S. 202) und darum die natürlichen Symbole des Lichtes und Glanzes, insbesondere des höchsten, des himmlichen und göttlichen Lichtes. Das Licht, „die geistigste Potenz der Natur“ (Ulrici bei Herzog Real-Enc. VIII, S. 137) ist ein Begriff, welcher wie der des Lebens dem Reich des Natürlichen und Physischen ebenso wie dem des Geistigen und Sittlichen angehört; mit ihm haben von jeher alle Völker das höchste Wesen bezeichnet; „dass Gott ein Licht sei, ist der Hymnus, in welchen alle Religionen zusammenstimmen“ (Baur S. 204). Auch die Schrift sagt: „Gott ist Licht und Finsterniss ist in ihm keine“ (1 Joh. 1, 5), und: „Er wohnet im unzugänglichen Licht“ (1 Tim. 6, 16); „Er ist mit Glanz und Pracht bekleidet, indem er sich umhüllet mit Licht wie mit einem Gewand“ (Ps. 104, 1. 2.) und „in seinem Licht sehen wir das Licht“ (Ps. 36, 10). Vermöge seiner religiösen Grundanschauung (S. 50 fg.) fasst der Hebraismus den Begriff „Licht“ wesentlich ethisch auf, so dass er ihm mit dem der Heiligkeit zusammenfällt. Das „Licht“ ist ihm nicht nur höchste Erkenntniss, Erleuchtung, absolutes Wissen (Dan. 2, 22), sondern auch Heil und Rettung (Ps. 27, 1), es bringt von dem Angesicht Jehova's Segen und Gnade (Num. 6, 25. Ps. 4, 7. 44, 4), es ist das Licht des Lebens (Ps. 56, 14) und die in diesem Lichte wandeln, sind die Gerechten und Heiligen (Jes. 2, 5. 1 Joh. 1, 7. Eph. 5, 9); es wird zum Feuer und zur Flamme, die alles Unlautere, Ungöttliche und Böse verzehrt und vernichtet, wie Jesaja (10, 17) sagt: „das Licht Israels wird zum Feuer und sein Heiliger zur Flamme, die brennet und frisst seine Disteln“; אוֹר steht hier mit קָדוֹשׁ in Parallele, „denn dass Gott heilig und dass er schlechthin reines Licht ist, das ist ein und dasselbe“ (Delitzsch z. St.). In der Heiligkeit, die Licht und Feuer ist, besteht die Herrlichkeit Jehova's (S. 50. 141) d. i. seine unendliche Erhabenheit und Majestät, und wenn er im Lichte und Feuer erscheint, so erscheint er damit eben in dieser (Ezech. 1, 27 fg.

8, 2. Ex. 19, 18. 24, 17. Deut. 4, 12. 15 u. s. w.). Insofern es nun das Wesen und die Natur der Metalle ist zu glänzen und zu leuchten, was kein anderer irdischer Stoff mit ihnen gemein hat, eignen sie sich vor allen andern Stoffen zur sinnlichen Darstellung göttlichen und himmlischen Lichtes; dem symbolischen Gebrauch derselben liegt also überhaupt der Begriff „Licht“ zu Grunde, von ihm muss bei der Deutung ausgegangen und er muss festgehalten werden. Die einzelnen, verschiedenen Metalle können also nicht heterogene Bedeutung haben, sondern stellen nur den biblischen Begriff Licht von verschiedenen Seiten und auf verschiedener Stufe dar. Dass aber die dreierlei zum Bau der Cultusstätte verwendeten Metalle in einem gradativen Verhältniss zu einander stehen, ist augenscheinlich und wird selbst von denen anerkannt, die wie Hengstenberg und Knobel die symbolische Bedeutung derselben in Abrede stellen.

Das Gold nimmt unter den Metallen die höchste Stufe ein, nicht sowohl weil es das kostbarste, theuerste und seltenste ist (im alten Asien gab es mehr Gold als Silber S. 286), als weil es wie kein anderes die Eigenschaften des Lichtes in sich vereinigt und ihm keines an majestätischem Glanz gleichkommt; es ist daher das natürliche Symbol des höchsten, nämlich des göttlichen und himmlischen Lichtes, der Herrlichkeit und Majestät Gottes. So schildert Elihu Hiob 37, 14—24 die unvergleichliche Macht, Herrlichkeit und Majestät Gottes, und nachdem er V. 18 das von Gott geschaffene Himmelsgewölbe mit einem gegossenen (d. i. einem Metall-)Spiegel verglichen, fährt er V. 21 fort: „Und jetzt (zwar) sieht man das Licht nicht, (denn) es glänzt (leuchtet) in (d. i. unter oder hinter) den Wolken; aber ein Wind geht darüber hin und macht sie hell: von Mitternacht kommt זָהָב (Gold), um (עַל, bei) Gott ist נוֹרָא הוֹד d. i. Ehrfurcht gebietender Lichtglanz“ (vgl. Jer. 22, 18. Sach. 6, 13. Dan. 11, 21. 1 Chron. 29, 25). Hier stehn jedenfalls זָהָב und הוֹד parallel und der Sinn der Stelle ist keineswegs der, dass das Gold von Norden herkommt und bezogen wird (es kommt ja vielmehr nach Kap 22, 24. 28, 16 von Ophir, also von Süden), sondern, wie Delitzsch treffend erklärt, „der zur Zeit verhüllte Gott, an welchem man irre zu werden Gefahr läuft, kann plötzlich uns zu beschämender Ueberraschung sich enthüllen; deshalb ziemt uns demüthig stille Beugung unter sein dermalen räthselhaftes Verhängniss.“ Wie von da, wo es finster und dunkel ist (צָפוֹן von צָפַן verbergen, umhüllen, eigentlich Gegend der Finsterniss, Mitternacht)

oft plötzlich der hellste Glanz (Gold) kommt, so lässt auch in den Dunkelheiten des Menschenlebens Gott plötzlich ein Licht aufgehn, das uns ihn in seiner Weisheit, Macht und Herrlichkeit zeigt (vgl. bes. Zöckler im Lange'schen Bibelw. A. T. X, S. 283). Gold ist also hier Bild des höchsten, göttlichen, himmlischen Lichtes, des Lichtes in seiner ganzen Fülle, darum eben auch das gewöhnliche Zeichen königlicher Majestät und Herrlichkeit (vgl. Hiob 22, 25 mit 28). — Das Silber steht eine Stufe tiefer als das Gold, insofern es nicht wie dieses das Licht in seiner ganzen Fülle darstellt, sondern mehr nur von einer bestimmten Seite her, nämlich von Seiten der Helle und Reinheit; der Glanz der Hoheit, Herrlichkeit und Majestät geht ihm ab. Es ist daher vermöge seiner glänzend weissen Farbe namentlich ein Bild sittlicher Reinheit und Heiligkeit. So drückt Jesaja was er 1, 21 gesagt: „Wie ist doch zur Hure geworden die bewährte Stadt! sie war voll Recht, Gerechtigkeit wohnte in ihr, nun aber Mörder", in V. 22 im Bilde aus: „Dein Silber ist Schlacken", vgl. V. 25 (Hitzig z. St. S. 16). Jeremia stellt 6, 29 fg. die Ausscheidung der Bösen aus dem Volke Gottes unter dem Bilde des Schmelzens und Läuterns dar und sagt: „Vergebens wird geläutert (geschmolzen צָרַף), die Bösen werden nicht ausgeschieden; verworfenes Silber nennt man sie, denn Jehova hat sie verworfen." Ezechiel vernimmt 22, 18 das Wort: „Das Haus Israel ist nie zu Schlacken geworden, sie sind Alle Erz und Zinn und Eisen und Blei inmitten des Ofens, Silberschlacken sind sie geworden", kein wirkliches, reines Silber ist mehr da. Nach Ps. 12, 7 sind „die Worte (Befehle) Jehova's reine (טְהוֹרוֹת) Worte, Silber geschmolzen im Ofen, ausgeläutert siebenmal." Spr. 30, 5. 10, 20: „Geläutertes Silber ist die Zunge des Gerechten, das Herz der Gottlosen ist nichts werth"; 26, 22: „Die Worte des Verleumders ... sind Schlackensilber (d. i. unreines, gefälschtes Silber) über eine Scherbe gezogen." — Das Erz kommt wohl öfter als Bild der Härte, Stärke und Festigkeit vor (Lev. 26, 19. Jer. 15, 12. Hiob 40, 13), in dieser Bedeutung steht es neben dem Eisen; hier aber kann es dieselbe nicht haben, denn sie wäre im Verhältniss zu Gold und Silber eine ganz heterogene, da hier die drei Metalle anerkanntermassen in einem Stufenverhältniss zu einander stehen und die gradweise Verschiedenheit derselben nur im Glänzen und Leuchten besteht. Wenn mehrere Metalle neben einander und zusammengestellt werden, so erscheint das Erz als Parallele zum Gold, das Eisen als Parallele zum Silber (Jes. 60, 17),

weil das Erz vermöge seines Glanzes und seiner Farbe (s. oben S. 284) dem Gold, das Eisen dem Silber ähnlich sieht. Von zwei ehernen Gefässen heisst es Esr. 8, 27, dass sie köstlich glänzten „wie Gold.“ Insbesondere ist dabei an das geglättete oder polirte (קָלָל Ez. 1, 7. Dan. 10, 6) Erz zu denken. Die Verwandtschaft mit dem Gold zeigt sich auch darin, dass man beide Metalle mit einander zu vermischen pflegte, woraus das sogenannte Aurichalcum, Golderz, entstand von dem Isidorus (Origg. 16, 19) sagt: Aurichalcum dicitur, quod et splendorem auri et duritiem aeris possideat. (Diodor. Sic. 5. Servius ad Aeneid. 12. Joseph. Ant. 7, 6. Besonders Bochart. Hieroz. II, 6, 16. p. 876.). Somit hat das Erz wohl Glanz und Licht mit dem Golde gemein, aber in unvollkommener Weise, der herrliche Glanz des Goldes ist in ihm gemindert, seine Farbe ist eine verdunkelte Goldfarbe.

Nach allen bisher angeführten biblischen Stellen ist es schwer zu begreifen, wie Winer (R.W.B. II, S. 90) sagen konnte: „Von einer eigentlichen Symbolik der Metalle bei den Hebräern lässt sich nicht wohl reden; über die gewöhnliche und allgemeinste Bedeutung und Schätzung der Metalle ist bei ihrer Verwendung im Kreise des Materiellen und Bildlichen nicht hinausgegangen.“ Die Grundlosigkeit dieser Behauptung zeigt sich insbesondere noch darin, dass der symbolische Gebrauch der Metalle ein im ganzen Alterthum verbreiteter war und bei allen Völkern vorkommt, die Hebräer also, die doch sonst die Anschauungsweise des Alterthums theilten (S. 28 ff.), ganz allein stünden, wenn er ihnen fremd geblieben wäre. Ueberall aber rührt dieser Gebrauch daher, dass man die Metalle und Edelsteine als die irdischen Lichtsammler betrachtete, in denen sich das Licht des Himmels reflectirt; sie dienen daher, wie es das Wesen der Naturreligionen mit sich bringt, vor allem und fast ausschliesslich zu Symbolen des natürlichen, kosmischen Lichts, also der Gestirne, die in den heidnischen Religionen die verkörperten Götter selbst sind und als solche verehrt wurden. Im Orient namentlich waren die Götterbilder nicht von Stein, sondern fast durchgängig von Metall, von Gold oder Silber (Jes. 2, 20. 31, 7. Hos. 8, 4), und wenn von Holz, so doch mit Metall überzogen (Jes. 40, 19 fg. Jer. 10, 3. 4). In der Regel wurde dazu das Gold verwendet, aber nicht sowohl wegen seiner Kostbarkeit als weil es durch seinen Lichtglanz alle andern Metalle übertrifft. Vornehmlich aber waren die verschiedenen Metalle den Planeten geweiht und deren Abbilder, wie

Eustathius (in Iliad. 1, 24) angiebt: *διὰ τὸ καὶ τὸ μέταλλον τοῦ χρυσοῦ Ἡλίῳ παρὰ τῶν παλαίων ἀνατίθεσαι, ὡς τῇ Σελήνῃ τὸ ἄργυρον, καὶ ἑτέρῳ τῶν πλανήτων ἄλλό τι*, und das Scholion zu Pindar (Isthm. 5): *Ἑκάστῳ δὲ τῶν ἀστέρων ὕλη τὶς ἀνάγεται· Ἡλίῳ μὲν ὁ χρυσὸς· Σελήνῃ δὲ ὁ ἄργυρος· Ἄρει σίδηρος· Κρόνῳ μόλιβδος· Διὶ ἤλεκτρος· Ἑρμῇ κασσίτερος. Ἀφροδίτῃ χαλκός.* (Vgl. von Bohlen d. a. Ind. II, S. 252. Beckmann Beiträge z. Gesch. der Erfind. III, S. 356. 364). Sehr bestimmt zeigt sich diese Metallsymbolik bei den Gestirndienern in Chaldäa; so bei den Ssabiern in ihren Planetentempeln: das Bild der Sonne war von Gold mit goldener Krone und goldenem Scepter, ihre Diener trugen goldene Ringe, ihr Edelstein war der Diamant; das Bild des Mondes war von Silber, die Diener trugen silberne Ringe, sein Edelstein war Rubin; das Bild des Jupiter von Zinn, sein Edelstein der Smaragd; das Bild des Mars von Eisen, sein Edelstein Sardonyx; das Bild der Venus von Erz; das des Saturn von gemischtem Metall (Norberg Onomast. Cod. Nazar. p. 4. 10. 30. 77. 97. 107. 137. Maimon. Mor. neb. 3, 29. Chwolson Ssabier II, S. 411. 659). Die Persische Mithrashöhle, die Zoroaster angelegt haben soll, hatte einen Stufengang mit sieben Stufen von verschiedenem Metall, welcher zum Gorotman, dem höchsten Himmel, führte. Nach der Angabe des Celsus bei Origenes (contra Celsum 6, 22) war die unterste Stufe von Blei und stellte den Saturn dar, die Schwerfälligkeit und Langsamkeit seines Laufes andeutend; die zweite von Zinn wies auf die Venus hin wegen der mit dem Glanz verbundenen Weichheit dieses Metalls; die dritte von Erz bezeichnete den Jupiter wegen der Härte, Stetigkeit und Festigkeit des Erzes; die vierte von Eisen war dem Hermes geweiht als dem grossen Werkmeister und Künstler; die fünfte gehörte dem Mars an und war *κεραστὸν νόμισμα*, anzudeuten die aus der Mischung hervorgehende Ungleichheit und Unregelmässigkeit; die sechste von Silber stellte den Mond, und die siebente von Gold die Sonne dar. Das Bild des ägyptischen Serapis war aus sieben verschiedenen den Planeten geweihten Metallen zusammengesetzt (Görres Mythengesch. S. 384). Das goldene Halsband der phönicischen Göttin Doto (Weltharmonie) war mit sieben verschiedenen, durch ihre Farben auf die Planeten hinweisenden Edelsteinen besetzt (Movers die Phönic. S. 510). In Indien sind noch jetzt die Götterbilder von verschiedenem Metall, entsprechend dem verschiedenen Wesen der betreffenden Gottheit. Der König von Kaschmir,

Lalita Ditya, liess zahlreiche Metallbilder verfertigen, und zwar die des Hari von Gold, des Parihasa (Wischnu) von Silber, des Buddha von Kupfer (Ritter Asien II, S. 1105). In dem Tempel zu Mathura standen fünf (S. 232) goldene Idole, ihre Augen waren Rubine; ausserdem erbeuteten die Mohamedanischen Eroberer dort über hundert silberne Götterbilder (Ritter IV, S. 500). Im Tempel des Jagannatha war das Bild dieses Gottes von Sandelholz mit Gold überzogen und hatte zwei grosse Diamanten zu Augen (v. Bohlen das alte Ind. II, S. 198). Die Thibetanische Lehre theilt die Welt in fünf Theile, wovon zwei der König des Erzes, drei der des Silbers, und alle der Herrscher über alles, der König des Goldes, beherrscht (Görres S. 159). Im Thalamos des Tempels zu Hierapolis in Grossphrygien war das Bild der Juno ganz von Gold, anderes Gold lag umher, ingleichen verschiedenfarbige Edelsteine; einen grossen trug sie auf dem Haupt, der λυχνὶς hiess, und in der Nacht verbreiteten diese Steine einen Glanz, dass der ganze Tempel wie mit Lampen erleuchtet schien (Lucian. de Dea Syr.). Das Bild der Hekate trug im Neumond goldene, im Vollmond eherne Schuhe (Porphyr. bei Euseb. praep. evgl. 3, 11). In Peru erhielt der oberste Nationalgott, die Sonne, an dessen Festen eine Masse Goldes zum Geschenk, seine schwesterliche Gattin Silber (J. G. Müller Amerik. Urrelig. S. 373. 363). Selbst die nordischen Völker kannten die Metallsymbolik. „Sterne, Mond, Sonne gelten für Augen des Himmels“ (Grimm deutsche Mythol. S. 414), der altrussische Gott Perun hatte einen Kopf von Silber, einen Bart von Gold und Füsse von Eisen (Mone Gesch. des nord. Heidenth. S. 119). Besonders ist noch hervorzuheben, dass namentlich in den Urkunden derjenigen alten Religion, die sich wesentlich als Lichtreligion darstellt, der Zoroastrischen, Alles, was göttlich und himmlisch ist, geradezu und schlechthin „golden“ oder goldglänzend, goldfarbig genannt wird; mit Recht sagt Kleuker (Zendavesta. Anhang II, 2. S. 70): „Licht, Feuer und Goldglanz kommt auf allen Seiten der Zendbücher vor.“ Ormuzd thront im Gorotman auf einem „Goldthron“, das göttliche Urwasser heisst das „Goldwasser“, ist „goldfarbig“ und ergiesst sich vom Goldberg Albordj in hunderttausend Goldkanäle; Hom, von dem alles Leben ausgeht, ist „der grosse Goldhom“ oder „reiner goldglänzender Hom.“ (Ebendaselbst II, S. 379. III, S. 76. Izechne 1. Ha 9. S. 94. 96. 98. Anhang I, 1. S. 209. Jeschts Sades 18. II, S. 126.) — Aus allen diesen Beispielen geht zur Genüge hervor:

a) dass der symbolische Gebrauch der Metalle ein im ganzen Alterthum verbreiteter war und man darum um so weniger ein Recht hat, ihn bei den Hebräern trotz der deutlichsten biblischen Stellen zu leugnen, b) dass bei allen Völkern diese Symbolik in dem Begriff „Licht“ wurzelt und nicht von dem hohen Werth und der Kostbarkeit der Metalle herrührt, c) dass im Heidenthum die Metalle die Symbole des kosmischen Lichtes sind, das mit dem göttlichen identificirt wird, in der Schrift aber sich nicht die geringste Spur findet von einer Beziehung der Metalle auf die Gestirne oder von einer kosmischen Bedeutung derselben überhaupt; der Begriff „Licht“ kommt hier nur von seiner idealen, monotheistisch-ethischen Seite in Betracht. Die persische Symbolik steht der biblischen wohl am nächsten, aber auch sie ist zuletzt doch ein Product der Naturreligion (S. 48).

II. Das Holz. Noch viel weniger als dem Metall glaubt man dem Bauholz irgend eine Bedeutung oder höhere Beziehung zuschreiben zu dürfen; selbst diejenigen, welche überall wenigstens symbolische Tendenz zugeben, wollen die Wahl des Bauholzes „nicht durch innere Gründe, sondern durch äussere Umstände bestimmt“ wissen; dass Schittimholz gewählt wurde, soll lediglich daher rühren, dass es „das einzige Holz in der Arabischen Wüste ist, aus welchem Bretter geschnitten werden können.“ Dies machen nach Hengstenberg (Beiträge III, S. 639) auch Keil, Knobel, Riggenbach, W. Engelhardt u. A. besonders geltend; der erstgenannte fügt noch bei: „Wäre das Schittimholz bedeutsam, so müsste es sich auch im Tempel wiederfinden; dort nimmt jedoch Cedernholz seine Stelle ein.“ Allein es ist zum mindesten unerwiesen, dass es auf der Sinaihalbinsel keine andere Holzart gab, aus der Bretter sich schneiden liessen, denn „die ganze Gebirgsgruppe zeichnet sich durch üppige Fruchtbarkeit aus; an den Seiten der Berge sind zum Theil die trefflichsten Weideplätze und in den Thälern wachsen Oel- und Obstbäume; nur die höchste Spitze des Katharinenberges besteht aus einem kahlen Granitblock“ (Winer R.W.B. II, S. 471). Der Stamm des Oelbaumes z. B. ist 20 bis 30 Fuss hoch (Winer S. 170), und dass man dieses Holz auch als Bauholz verwendete, zeigt 1 Kön. 6, 31 fg. Gesetzt aber auch, es wäre am Sinai kein anderes Holz vorhanden gewesen, aus dem man die 10 Ellen hohen Bohlen des Gerüstes hätte schneiden können, so waren ja diese Bohlen nicht das einzige Holzwerk; auch die heiligen Geräthe, die Bun-

deslade, der Schaubrodtisch und die beiden Altäre waren von Holz, und für sie bedurfte es bei ihrem geringen Umfang keiner so grossen Bretter, wie sie nur der Schittimbaum darbot; sie hätten recht wohl auch aus anderem Holz, das reichlich am Sinai vorhanden war, verfertigt werden können, wie ja auch zum Tempel nicht blos Cedernholz, sondern für einzelne Theile auch Oelbaumholz verwendet wurde. Dass nun dessen ungeachtet selbst die heiligen Geräthe von Schittimholz sein sollten und dies bei jedem derselben noch ausdrücklich hervorgehoben wird (Ex. 25, 10. 13. 23. 28. 27, 1. 6. 30, 1. 5.), dass überhaupt zum Heiligenthum gar kein anderes Holz, obwohl es daran nicht fehlen konnte, genommen werden durfte, zeigt unverkennbar, dass die ausschliessliche Wahl desselben eine beabsichtigte war und ihren Grund nicht blos in äusserer Nothwendigkeit und in den lokalen Verhältnissen gehabt haben kann. Dazu kommt noch, dass unter den freiwilligen Gaben, welche das Volk zur Herstellung des Heiligthums beizusteuern aufgefordert wurde, immer das Schittimholz in einer Reihe neben Gold, Silber, Erz u. s. w. aufgeführt ist (Ex. 25, 2—7. 35, 4—9), und es dann in dem Bericht über die erfolgte Beisteuer Ex. 35, 24 ausdrücklich heisst: „Und bei wem sich vorfand Schittimholz zu allerlei Werk des Dienstes, der brachte es.“ Daraus folgt, dass das zum Bau gelieferte Holz nicht alles erst am Sinai gefällt wurde, sondern wie das Gold, Silber u. s. w., theilweise wenigstens, bereits im Besitz Einzelner war, die es als תְּרוּמָה von ihrem Eigenthum darbrachten. Die Acacia vera, von der allein hier die Rede sein kann, wuchs nicht blos in Arabien und am Sinai, sondern namentlich und vorzüglich auch in Aegypten (Winer R.W.B. I, S. 15), war also den Israeliten keineswegs unbekannt; wohl möglich daher, dass Einzelne wie Gold, Silber, Byssus so auch Stücke von diesem höchst brauchbaren und geschätzten Holz entweder aus Aegypten mitgebracht oder durch Handel erworben hatten. Nach dem allem kann die ausschliessliche Verwendung nur dieses Holzes zum Heiligthum nicht blos daher rühren, dass man am Sinai kein anderes haben konnte und genöthigt war, es zu nehmen; der Grund lag vielmehr darin, dass diese Holzart vor jeder andern etwas voraus hatte, vermöge dessen sie sich für das Heiligthum besonders eignete, und dies bestand darin, dass es selbst im Wasser der Fäulniss und Verwesung nicht ausgesetzt war (S. 289). Wenn die LXX, wie schon bemerkt, an allen Stellen für עֲצֵי שִׁטִּים ξύλα ἄσηπτα haben (Ex. 25, 5. 10. 13. 28. 26, 15.

26. 27, 1. 6. 30, 1. 5. 35, 7. 24. 36, 20. 31. 37, 1. 4. 10. 15. 28. 38, 1.) und עַמּוּדֵי שִׁטִּים geradezu durch *στύλοι ἄσηπτοι* übersetzen (Ex. 26, 32. 36, 36.), so konnten sie dies nur, insofern *ἄσηπτος* die wesentliche und characteristische Eigenschaft gerade dieser Holzart war, wie Schleusner (Lexic. in LXX. I, p. 465) mit Recht sagt: In omnibus his locis arborem non suo certo ac proprio vocabulo nominarunt, sed descripserunt ejus naturam. Zum Heiligthum sollte also nur eine solche Holzart verwendet werden, die nicht dem *σήπεσθαι* (רָקַב Hiob 13, 28. Spr. 10. 17. Hab. 3, 16) ausgesetzt ist, die möglichst vor Fäulniss und Verwesung bewahrt bleibt, und zwar nicht sowohl um der grösseren Dauerhaftigkeit willen als weil nach alttestamentlicher Anschauung, wie sich uns noch öfter zeigen wird, alles Faulende, Vermodernde, Verwesende unrein ist und unrein macht (Lev. 5, 2. 11, 24. 36. Hagg. 2, 13. Num. 19, 11). Das *ξύλον ἄσηπτον* war darum ein reiner Stoff, der sich als solcher vor jeder andern Holzart zum Bau des Heiligthums, von dem alles Unreine entfernt bleiben musste (Lev. 15, 31), eignete. Dass man überhaupt zu Cultgegenständen sich solchen Holzes bediente, zeigt die Stelle Jes. 40, 19. 20, wornach der Verarmte, der zu einem Götterbild kein Silber oder Gold aufzubringen vermag, wenigstens עֵץ לֹא־יִרְקָב wählt d. i. Holz, das nicht fault, was die LXX hier ebenso wie עֲצֵי שִׁטִּים durch *ξύλον ἄσηπτον* übersetzen. Wenn Philo (de vit. Mos. 3 p. 665) von dem Bauholz der Stiftshütte sagt: *κίονος κέδρου τῆς ἀσηπτοτάτης ἀπὸ στελέχων κοπέντες*, so hat er schwerlich unter שִׁטִּים geradezu Cedernholz verstanden, sondern wollte nur die beiden Holzarten vor allen andern zukommende Eigenschaft der Unverweslichkeit, die hier die Hauptsache war, stark hervorheben, denn, wie Theodoret zu Ezech. 17, 22 sagt, *ἔχει ἄσηπτον ἡ κέδρος* und Basilius zu Ps. 28: *ἡ κέδρος ὡς μόνιμον καὶ σήψεως βέλτιον*. Der Ausspruch Hengstenbergs: „Wäre das Schittimholz bedeutsam, so müsste es sich auch im Tempel wiederfinden“, ist ohne alles Gewicht; zum Tempel ist aus demselben Grunde Cedernholz verwendet, aus welchem zur Stiftshütte Schittimholz, nämlich weil beides *ξύλον ἄσηπτον* ist; jenes zu verwenden lag Salomo, dieses Mose näher. Ich habe früher das Schittimholz wegen seiner Unverweslichkeit als Symbol des „Lebens“ aufgefasst, was fast allgemein als zu weit gegangen und gewagt zurückgewiesen wurde; ich gebe gerne zu, dass der negative Begriff „Unverweslichkeit“ noch nicht identisch ist mit dem positiven „Leben“, allein dabei muss ich

bleiben, dass die Wahl des Schittimholzes nicht blos durch äussere Umstände hervorgerufen ist. War es auch als Holz überhaupt ein unentbehrlicher Bestandtheil des Baumaterials, so musste es doch nicht ausschliesslich gerade Schittimholz sein und jede andere Holzart ausgeschlossen bleiben. Seine Wahl hat ihren Grund in der besondern Eigenschaft der Unverweslichkeit (Reinigkeit), vermöge deren es sich vor jedem andern zum Bauholz des Heiligthums eignete, und insofern kommt ihm Bedeutung zu. Diese ihm völlig abzusprechen hat man um so weniger Grund, als überhaupt im Alterthum von verschiedenen Holzarten ein symbolischer Gebrauch gemacht wurde. Bei den Indern z. B. hat das Sandelholz eine hohe religiöse Wichtigkeit, aus ihm sind die kostbarsten Idole in den Buddhatempeln verfertigt, die von den Göttern selbst herabgesendet sein sollen (Ritter Asien IV, 1. S. 815 fg.). Den Epidauriern wurde, als sie sich über die Unfruchtbarkeit ihres Bodens beschwerten, vom Orakel zu Delphi befohlen, der Damis und Auxesia (Demeter und Persephone) Bildsäulen zu errichten, die weder von Stein noch von Erz, sondern von Oelbaumholz sein sollten (Herodot. 5, 82). Zu Tamnus hatte man ein Bild der Aphrodite, das aus einem weiblichen Myrthenbaum geschnitzt war; die Phallus- und Dionysosbilder pflegten aus Feigenbaumholz gemacht zu werden (Plutarch. de Isid. p. 365. Winkelmann Versuch einer Allegorie 6. 264. Creuzer Symb. III, S. 320. I, S. 125). Das Rabbinische Buch Kol Bochim beschreibt die verschiedenen Wohnungen des Paradieses und sagt von einer derselben: „ihre Balken sind von Oelbaumholz und in ihr sind die vollkommenen Gerechten. Warum ist sie aber von Oelbaumholz gebaut? Weil ihre Tage bitter waren, wie ein Oelbaum.“ (Eisenmenger Entdeckt. Judenth. II, S. 304). So verkehrt diese Erklärung auch an sich sein mag, zeigt sie doch immerhin, dass noch die späteren Juden mit dem Bauholz religiöse und ethische Vorstellungen verbanden. Auf die Bedeutsamkeit des Cedernholzes kommen wir unten zurück.

III. Die Gewebe, Zeuch- und Leder-Decken bilden den dritten Bestandtheil des gesammten Baumaterials, kommen aber hier vorerst nur von Seiten ihres Stoffes in Betracht. Als solche stehen sie zu den Metallen und dem Holz, welche die Grund- und Hauptbestandtheile des Baues sind, in einem untergeordneten Verhältniss, da sie eigentlich nur zur Ueberkleidung, Tapezierung und Bedeckung dienen. Sind sie nun auch vornehmlich wegen ihrer verschiedenen Farben und der theilweise auf ihnen dargestellten Ge-

bilde, mit denen wir es im folgenden Kapitel zu thun haben, bedeutsam, so lässt sich doch auch ihrem Stoff nicht alle Bedeutung absprechen, schon weil er ein verschiedenartiger und bestimmt vorgeschriebener ist. Was zuerst die Gewebe der innern Decke, des מִשְׁכָּן (S. 100), und der Umhänge des Vorhofs (S. 120) betrifft, so war der Grundstoff שֵׁשׁ d i. Byssus, ein feiner, leichter, fast durchsichtiger Stoff, sei er eigentliches Linnen oder Baumwolle (S. 289). Von ihm macht die Schrift mehrfach symbolischen Gebrauch, indem sie, was vom Himmel stammt und kommt, mögen es Personen oder Sachen sein, als in ihn gehüllt oder gekleidet darstellt. Der Engel Jehova's, den Ezechiel im Gesichte schaut und der an der Spitze der 6 andern mit Waffen steht, ist in בַּדִּים gekleidet Ezech. 9, 2. 3. 11. 10, 2. 7; ebenso ist der von Daniel geschauete Engelfürst in בַּדִּים gekleidet (Dan. 10, 5. 12, 6). Die sieben Engel Offb. 15, 6 sind gekleidet in *λίνον καθαρὸν λαμπρόν*, ebenso das Weib des Lammes in *βύσσινον καθαρὸν καὶ λαμπρόν* (wozu der erklärende Zwischensatz: *τὸ γὰρ βύσσινον τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων εστί*), ingleichen die himmlischen Heere in *βύσσινον λευκὸν καὶ καθαρόν*. Wohl mag hierbei auch die glänzende Weisse des Stoffes zugleich in Betracht kommen, immerhin war es aber nicht diese allein, sondern auch der Stoff als solcher. Jener Gürtel, der nach Jer. 13, 1. 11 ein Bild des heiligen Volkes (Ex. 19, 6) ist, sollte ausdrücklich von Leinen sein, und das *σκεῦος*, welches Petrus in einer Vision vom Himmel herabkommen sah, erschien ihm *ὡς ὀθόνη μεγάλη* (Apg. 10, 11. 11, 5), was Suidas durch *πᾶν τὸ λεπτὸν ὕφασμα* und das Cyrillische Lexikon durch *ὑφάσματα λεπτότατα* erklärt. Nicht blos wegen seiner Weisse, sondern ebenso wegen seiner Feinheit, Durchsichtigkeit und Leichtigkeit eignete sich dieser gleichsam ätherische Stoff zur Bekleidung und Umhüllung himmlischer, höherer Wesen und Dinge. — Bei dem Gewebe, dessen Stoff die Urkunde schlechthn עִזִּים d. i. Ziegen für Ziegenhaare nennt, ist es nicht die Ziege oder gar der Ziegenbock, was ihm, wie die oben S. 162 angeführte typische Deutung meint, Bedeutung giebt, sondern das, was aus Ziegenhaaren gemacht zu werden pflegt, wie ja auch bei den Byssusgeweben nicht das Gewächse, von dem sie gewonnen werden, sondern das, was daraus verfertigt wird, bedeutsam ist. Ziegenhaare sind der Stoff, aus dem alles Zelttuch gewoben ward, das ziegenhärene Gewebe macht die Wohnung zum Zelt, wie denn Exod. 26, 7 gesagt ist. „Mache Teppiche von Ziegenhaaren

לְאֹהֶל עַל־הַמִּשְׁכָּן" d. i. zum Zelt über der Wohnung. „Zelt" ist also der Begriff, der durch das ziegenhärene Gewebe konstatirt werden soll und auf den es hier ankommt. Weil aber dies Gewebe, da es offenbar nicht ein gewöhnliches grobes, dickes, sondern feineres Zelttuch war, nicht hinreichte, das Gebäude nach aussen gehörig zu schützen, so kamen über dasselbe noch zwei Lederdecken, die lediglich bestimmt waren לָאֹהֶל (Ex. 26, 14. 36, 19), also nur dazu dienten, den Begriff des Zeltes zu verstärken und zu vervollständigen, daher sie auch nicht näher beschrieben sind und die sonst so genaue Beschreibung des Baues ziemlich schnell über sie hinweggeht; nur ihre Farbe giebt ihnen Bedeutung. Es ist daher ganz verfehlt, wenn die Typik, das Wort עֹרֹת d. i. Felle von getödteten Thieren premirend, diesen Stoff mit der Idee des Opfers in Verbindung bringt und dann gar an die Märtyrer denken will, die ihr Blut zum Besten der Kirche Christi vergossen hätten (Sal. van Till de tabern. Mos. cap. 26.).

---

§. 3.

Bedeutung der Cultus-Stätte nach den Baustoffen.

Wie bei der Betrachtung des Grundrisses im vorigen Kapitel sich gezeigt hat, dass die einzelnen Zahlen- und Maassbestimmungen aus der S. 127 ff. entwickelten Grundidee des Gebäudes hervorgegangen sind, so haben wir nunmehr nachzuweisen, dass ebenso auch die Wahl und Verwendung der dreierlei verschiedenen Baustoffe in dieser allgemeinen Grundidee wurzelt und ihr entspricht.

I. Der erste Hauptbaustoff, das Metall, dient, wie wir gesehen haben (S. 306), zur symbolischen Darstellung des religiösen Grundbegriffes Licht und steht vermöge dieser Bedeutung in der genauesten unmittelbaren Beziehung zu der allgemeinen Grundidee des ganzen Baues überhaupt, welche darin besteht, die Wohnung Jehova's inmitten seines erwählten Volkes zu sein (Ex. 25, 8). Nach biblischer Anschauung „wohnt" Gott im Licht, bei ihm und um ihn ist Licht, er ist in Licht gehüllt, wie in ein Gewand; wo er erscheint und seine Gegenwart in besonderer Weise bewährt, da erscheint er im Licht und als Licht, jede Theophanie ist ihrer Natur

nach eine Lichterscheinung (S. 305). Sollte nun der zu errichtende Bau die Wohnung Jehova's, die Stätte seiner besonderen ständigen Gegenwart sein, so war nichts natürlicher, als zu ihr vor allem den Stoff zu verwenden, durch den sie zu einer symbolischen Lichtwohnung wurde. Dadurch erschien sie auch erst recht als ein *μίμημα* des Himmels (S. 135), der die Stätte ist, von welcher für die ganze Welt alles Licht im umfassendsten Sinn des Wortes ausgeht und von der überhaupt der Begriff des Lichtes unzertrennlich ist (Gen. 1, 14—18.). Wenn ferner die Wohnung Jehova's als solche die Stätte seiner Offenbarung ist (S. 137), so entspricht ihr auch in dieser Beziehung die Verwendung der Metalle zum Hauptbaustoff, denn Offenbarung und Licht sind synonyme Begriffe: wann und wo Gott sich offenbart, da giebt er Licht und lässt das Licht seines Antlitzes leuchten (Ps. 36, 10. 4, 7. 44, 4. Num. 6, 25fg. 1 Joh. 1, 7); die Offenbarungsstätte ist als solche zugleich Lichtstätte. Damit hängt dann wieder unzertrennlich zusammen, dass die Wohnung nothwendig ein מִקְדָּשׁ d. i. Heiligkeits- und Heiligungsstätte ist (S. 140); denn alle Offenbarung hat zu ihrem Zweck die Heiligkeit, die Licht im umfassendsten Sinn des Wortes, absolutes Licht ist (Jes. 10, 17 steht אור in Parallele mit קָדוֹשׁ). Jeder Ort, an dem sich Gott bezeugt und offenbart, ist eo ipso ein „heiliger" Ort (Ex. 3, 5. Apg. 7, 33), und das Heiligthum in welchem der Heilige wohnen und sich bezeugen will, ist insofern auch nothwendig eine Stätte des Lichts. Sind die Metalle Träger und Symbole des Lichts, so entsprach kein Baustoff in gleicher Weise wie sie der Grundidee des Gebäudes, und darum sind sie auch nicht blos da oder dort zur Ausschmückung und Zierde angebracht, sondern bilden den Hauptbaustoff und sind in so grosser Masse verwendet.

Aber nicht blos im Allgemeinen, sondern auch im Einzelnen entsprechen die Metalle als Lichtsymbole durch ihre graduelle Verschiedenheit dem Wesen des Gebäudes, das als Wohnungs-, Offenbarungs- und Heiligkeitsstätte ein stufenweises ist (S. 142 ff). Gold, Silber und Erz sind nicht willkürlich vertheilt, vielmehr hat jedes seine genau bestimmte und sorgfältig angegebene Stelle. Der ganze Bau zerfällt in die beiden Haupttheile: Wohnung und Vorhof; jeder dieser Theile hat sein besonderes Metall, das Gold kommt der Wohnung, das Erz dem Vorhof zu, das Silber ist an beide vertheilt. In der Wohnung ist Alles golden: das ganze Gerüste sammt den es zusammenschliessenden Riegeln, die Säulen des Allerheiligsten und

Heiligen sind mit Gold überkleidet, selbst die Rinken, durch welche die Riegel gezogen werden, und die Nägel und Stangen, die zum Aufhängen der beiden Vorhänge dienen, ja die Haken der Decke, welche schlechthin הַמִּשְׁכָּן heisst, sind von Gold; ingleichen sind alle Geräthe sammt den dazu gehörigen Nebengeräthen und Tragstangen von Gold oder mit Gold überzogen. Dies alles aber, weil das Gold dasjenige Metall ist, welches wie kein anderes die Natur des Lichtes in seiner ganzen Fülle, den leuchtenden Himmelsglanz, die Herrlichkeit und Majestät desselben darstellt (S. 307). Im Vorhof dagegen, der, obwohl zur Wohnung gehörig doch nicht sie selbst ist, sondern sie nur umgiebt und zu ihr führt, ist nichts golden, sondern alles von Erz: die Fussgestelle aller seiner Säulen, sämmtliche Geräthe mit ihren Nebengeräthen und die dazu gehörigen Tragstangen sind von Erz oder damit überkleidet, weil dies dasjenige Metall ist, welches einen dem Gold zwar ähnlichen, aber doch verdunkelten Lichtglanz hat (S. 308) und sich ebendeshalb für den Theil des Gebäudes eignet, welcher die Vorstufe zu der Wohnung, dem *μίμημα* des Himmels, bildet; es steht zum Gold ein ähnlichem Verhältniss wie die Vorhofzahl Fünf zur Wohnungszahl Zehn (S. 230 fg.). Das Silber endlich, welches zwar nicht den vollen Lichtglanz des Goldes und den diesem verwandten des Erzes hat, dagegen vornehmlich die Reinheit des Lichtes darstellt (S. 308) ist zum Theil der Wohnung, zum Theil dem Vorhof zugewiesen, welche beide mit einander das Gesammtheiligthum (מִקְדָּשׁ) bilden und bei aller Verschiedenheit doch das mit einander gemein haben, dass sie heilige d. i. reine Stätten sind, von denen alles irgend Unreine ausgeschieden und entfernt bleiben muss. Daher kommt das Reinheitsmetall beiden zu, und die Vertheilung desselben ist eine wohlbemessene. Im Vorhof sind die Kapitäle der 5 × 12 Säulen sammt den dazu gehörigen Stangen von Silber, in der Wohnung dagegen die Fussgestelle der 4 × 12 Bohlen von diesem Metall, so dass der Vorhof oben mit Silber schliesst und die Wohnung unten mit Silber beginnt, das Silber also wie das mittlere der drei Metalle so auch das beide Haupttheile mit einander verbindende Metall ist. — Im Einzelnen ist noch zu erwähnen, dass die Fussgestelle der 5 Säulen am Eingang in die Wohnung nicht wie die der 4 Säulen am Eingang in das Allerheiligste und die der 48 Bohlen des Wohnungsgerüstes von Silber, sondern wie sämmtliche Fussgestelle des Vorhofs von Erz sind. Offenbar hat dies seinen Grund darin, dass dieser Eingang, der den Uebergang aus dem Vor-

hof in die Wohnung bildet, nicht allein der Wohnung angehört, wie der ins Allerheiligste, sondern gewissermassen auch noch dem Vorhof, und darum, wie durch die Fünfzahl seiner Säulen so auch durch die ehernen Fussgestelle auf den Vorhof hinweist, dessen besondere Zahl die Fünf (S. 264) und dessen besonderes Metall das Erz ist. Wenn ferner bestimmt ist, dass die Haken oder Heftel, welche zur Verbindung der beiden Hälften der ziegenhärenen Decke dienen, nicht wie die der inneren oder Wohnungsdecke von Gold, sondern von Erz sein sollten (S. 101), so mag dies daher rühren, dass diese Decke die Wohnung nach aussen als Zelt bezeichnet (Ex. 26, 7) d. h. als vom Himmel auf die Erde herabgekommene, und darum auch ihre Haken nicht von Gold, dem Himmelsmetall, sondern von Erz, dem Metall der Stätte des Volkes sind (S. 138). — Zur Bestätigung der bisher nachgewiesenen Verwendung der Metalle ist daran zu erinnern, dass auch im Salomonischen Tempel das Gold ausschliesslich der Wohnung, das Erz ausschliesslich dem Vorhof angehört; die Wohnung ist innen ganz und gar mit Gold überzogen und alle ihre Geräthe sind golden, im Vorhof sind alle Geräthe und selbst die Thore von Erz (1 Kön. 6, 22. 7, 14—48). Das Silber fehlt hier überhaupt, was sich daraus erklärt, dass es in der Stiftshütte sich an solchen Bestandtheilen angebracht findet, welche, wie z. B. die Fussgestelle des Gerüstes und die Säulen des Vorhofs, bei dem feststehenden Hause ohnehin ganz wegfielen. Zu vergleichen ist auch noch die so deutlich auf die Stiftshütte zurückweisende apokalyptische *σκηνὴ τοῦ θεοῦ* (Offb. 21.); sie ist ganz und gar von Gold, ein deutlicher Beweis dafür, dass Gold das Himmels- und Wohnungsmetall ist; der Seher sieht sie aus dem Himmel von Gott herniedersteigen; wie die alttestamentliche Wohnung von dem כְּבוֹד יְהוָה (Ex. 40, 34), so ist sie von der *δόξα τοῦ θεοῦ* erfüllt, die sie erleuchtet; das Vorhofsmetall, das Erz fehlt bei ihr, weil sie überhaupt keinen Vorhof mehr braucht und hat.

Der zweite Hauptbaustoff, das Holz, steht zu dem ersten hinsichtlich seiner Bedeutung in einem sehr untergeordneten Verhältniss, wie schon daraus hervorgeht, dass es nicht ohne Metallüberzug erscheint, nur bei dem Schaft der Vorhofsäulen ist dieser Ueberzug nicht ausdrücklich erwähnt, aber wohl vorauszusetzen, wie ihn denn auch Philo und Josephus sehr bestimmt annehmen (S. 121). Dass aber demungeachtet auch dieser Baustoff in einer innern Beziehung zu der Grundidee des Gebäudes steht, muss schon

daraus gefolgert werden, dass, obwohl es an Holz überhaupt nicht fehlen konnte, ausschliesslich nur eine bestimmte Holzart, das Schittimholz, gewählt wurde und jede andere ausgeschlossen blieb. Aus welchem Grund dies geschah, haben wir bereits oben (S. 313 f.) nachgewiesen. Sollte das Gebäude ein מִקְדָּשׁ sein, so musste von ihm jeder Stoff, der in Fäulniss und Verwesung überzugehn drohte, ausgeschlossen werden und eignete sich für dasselbe nur das Holz, welches wegen seiner Unverweslichkeit schlechthin *ξύλον ἄσηπτον* hiess. Für eine Heiligkeits- und Heiligungsstätte war Reinigkeit alles dessen, was zu ihr gehörte und verwendet wurde, das erste und unerlässliche Erforderniss. Dazu kommt aber noch, dass dieses Holz bei aller Lichtigkeit, die seinen Transport besonders ermöglichte, zugleich, wie Hieronymus bezeugt, omnium lignorum tam infortitudine quam in nitore soliditatem superat, dass es lignum fortissimum war (Hieron. in Jes. 41, 19 und in Joel 3, 18). Konnte die Wohnung Jehova's auch während der Wanderung Israels noch kein festes Haus sein, wie es erst Salomo zu erbauen vorbehalten war, so durfte ihr doch der Charakter der Festigkeit und Stärke nicht abgehen. Sie bestand daher nicht wie die gewöhnlichen Zelte (S. 303) aus einigen Stangen, über die eine Decke gezogen war, sondern hatte ein festes Gerüste, das aus dicken Holzbohlen bestand, welche, durch Riegel fest an einander geschlossen, die undurchdringlichen Wände der Wohnung bildeten. Dadurch erschien sie um so mehr als ein *μίμημα* der eigentlichen Wohnung, des Himmels, der dem Hebräer schlechthin רָקִיעַ d. i. das Feste (Firmament) heisst (Gen. 1, 6—8. Ps. 19, 2. 150, 1. Ezech. 1, 23. 25 u. s. w.); dem זֹהַר רָקִיעַ (Dan. 12, 3) entspricht der Goldglanz des festen Gerüstes, das gleich dem Himmel (vgl. Sir. 43, 1) ein *στερέωμα καθαριότητος* war, wie es denn schon durch seine Orientirung nach den Himmelsgegenden auf den Himmel hinwies. Der Vorhof, der kein Bild des Himmels war, hatte daher auch keine feste, geschlossene und verriegelte Wände, sondern nur Umhänge, die an von einander getrennten Säulen hiengen, deren Zahl jedoch den Vorhof in eine bestimmte Beziehung zur Wohnung setzte (S. 264).

Der dritte Hauptbaustoff, die Gewebe, Zeuch- und Lederdecken, dient zur Bedeckung und Umhüllung der verschiedenen Haupttheile des Baues und steht als solcher schon, abgesehen noch von seiner sonstigen Beschaffenheit, in einer bestimmten Beziehung zur Grundidee des Ganzen. Der Vorhof, der das Ganze um-

schliesst, hat Byssusumhänge, die seine Grenze bilden. In diesen Stoff pflegen immer Personen und Sachen gehüllt zu sein, die vom Himmel kommen und himmlischen, überirdischen Ursprungs sind (S. 316); die Byssusumhänge, welche das Ganze umgeben, bezeichnen daher dasselbe überhaupt als vom Himmel stammend, als ein einer höheren Welt angehörendes Gebäude, als eine himmlische Erscheinung, wie ähnlich auch von der apokalyptischen *σκηνὴ τοῦ θεοῦ* gesagt ist, sie sei *καταβαίνουσα ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ* (Offb. 21, 2). Das andere Byssusgewebe, welches das Innere der Wohnung bildet und darum geradezu הַמְּשְׁכָּן heisst, stellt schon durch diesen seinen Stoff und noch abgesehen von seinen Farben und Gebilden die Wohnung als eine vom Himmel gekommene, himmlische Wohnung dar. — Das weitere Gewebe war von Ziegenhaaren, dem gewöhnlichen Stoff für Zelte, und wegen dieses seines Stoffes heisst es daher, gegenüber dem den מִשְׁכָּן bildenden Byssusgewebe geradezu הָאֹהֶל, das Zelt. Es umhüllte die Wohnung nach Aussen; da ihm aber noch zwei Lederdecken zum Schutz beigegeben waren (Ex. 26, 14), so hatte es selbst auch nicht den rein äusserlichen Zweck der gewöhnlichen Ziegenhaardecken, nämlich die Wohnung zu schützen, sondern diente nur dazu, sie als ein Zelt d. h. als ein wanderndes, bewegliches Gebäude zu bezeichnen und darzustellen, wie sie ja auch schon wegen ihres dicken, verriegelten Bohlengerüstes kein eigentliches, gewöhnliches Zelt war. Dass sie aber als ein Zelt d. i. als eine bewegliche, wandernde Wohnung sich darstellen und erscheinen sollte, hängt mit der Grundidee des Wohnens Jehova's inmitten seines Volkes genau zusammen und ist aus dieser unmittelbar hervorgegangen. Dieses Wohnen ist die unmittelbare Folge des Bundes, den Jehova mit Israel gemacht hatte (S. 134); da das Bundesvolk aber zur Zeit ein wanderndes war, so konnte auch die Wohnung Jehova's in seiner Mitte, dieses Zeichen und Unterpfand des Bundes, nicht an einen bestimmten Ort gebunden, sondern nur eine bewegliche, ein Zelt sein, denn, wie noch 2 Makk. 5, 19 gesagt ist, „Gott hat das Volk nicht auserwählet um der Stätte willen, sondern die Stätte um des Volkes willen.“ Erst als die Zeit der Wanderns und Umherziehens vorüber und das Volk in den ruhigen Besitz des ihm verheissenen Landes gelangt war, hörte auch die Wohnung Jehova's in seiner Mitte auf, ein Zelt zu sein und als solches zu erscheinen, sie wurde zum „Haus“, welches der Mann der Ruhe, Salomo, nach dem Muster des Zeltes zwar erbaute, wobei er

aber alles vermied, was an eine bewegliche, wandernde Wohnung erinnern konnte (2 Sam. 7, 5ff. 1 Chron. 22, 9fg. vgl. meine Schrift: Der Salom. Tempel. S. 50. 92).

II. Das Mosaische Heiligthum steht hinsichtlich der Bedeutsamkeit seiner Baustoffe durchaus nicht isolirt in der alten Welt da, vielmehr war es besonders im alten Orient allgemein verbreitete Sitte, nicht blos zu den Götterbildern, sondern auch zu den Wohnungen der Götter und deren Stellvertreter auf Erden, der Könige (S. 17fg.), bedeutsame Stoffe zu verwenden. Zunächst und hauptsächlich war diess gerade mit dem Stoff der Fall, der unserer abendländischen Anschauung als Baustoff am fernsten liegt, den Metallen. Schon die Paradiese werden als die Wohnorte und Aufenthaltsstätten der Götter beschrieben als aus Gold, Silber und Edelsteinen bestehend. Der indische Paradiesesberg Meru ist auf der Nordseite Gold, auf der Südseite Waidurja (Lasurstein), auf der Ostseite Silber, auf der Westseite Padmaraga (Rubin); inwendig ist er lauter Gold (Hoffmann das Buch Hennoch S. 372. N. 5. — Ritter Asien I, S. 9). Der Persische Götterberg Albordji heisst im Zendavesta geradezu „der Goldberg“ oder „das erhabene Gebirge der Herrlichkeit, das ganz Glanz ist und ganz Gold“ (Görres Mythengeschichte S. 225. 230). Nach den Rabbinischen Beschreibungen ist jede der sieben Wohnungen des obern Paradieses von Gold, Silber und Krystall, die Geräthe, Betten, Stühle und Leuchter sind von Gold und Edelsteinen, der Messias wohnt in einem Gemach, das silberne Säulen hat (Eisenmenger Entd. Judenthum II, S. 302. 309). Diesen Vorstellungen gemäss waren dann auch die Metalle ein Hauptbaustoff bei der Erbauung der irdischen Götterwohnungen. In Indien gehörte es zu den unerlässlichen Erfordernissen eines Tempels, dass er mit Gold ausgelegt war und zum wenigsten eine goldene Decke hatte; daher die öftere Benennung: goldenes Haus, Schoemadu für Tempel. (Rosenmüller a. und n. Morgenland I, S. 130fg. Ritter Asien IV, 1. S. 171. 181). So wird z. B. der grosse Arakan-Tempel bei Amarapura in Hinterindien von mehr als dritthalb hundert übergoldeten Säulen getragen, das ganze Gebäude ist mit Gold überladen und hat dadurch einen blendenden Glanz (Ritter a. a. O. S. 238fg.). Auch die grosse Pagode bei der Stadt Prane ist „ganz und gar übergoldet“ (Ebend. S. 195). Im Ramajana wird die himmlische Wunderstadt Divarka, welche auf Krischna's Befehl der himmlische Baumeister Wismarkarma erbaute, folgendermassen beschrie-

ben: „glänzend die Mauern und das Pflaster von Gold, von Silber, von Edelsteinen; die Wälle sind von gediegenem Gold, die Häuser von reinem Krystall; Gefässe von Gold schmücken die Portale der Häuser, die Gärten sind beschattet von Bäumen des Paradieses und erfrischt durch das Wasser der Unsterblichkeit“ u. s. w. (Heeren Ideen. I, 3. S. 172). In der alten (chinesischen) Stadt Myan-ang sind alle Dächer der vielen Tempel vergoldet; dasselbe ist der Fall bei sämmtlichen Tempeln der Residenz von Nepal, Kathmandu. Ritter III, S. 267fg. IV, 1. S. 178. III, S. 243. 72. II, S. 675). Eine gleiche Verwendung der Metalle zu den Tempelbauten findet sich selbst in den überhaupt mehrfach an asiatische besonders indische Anschauungen erinnernden amerikanischen Culten. Von dem grossen Centralheiligthum der Inkareligion in der heiligen Stadt Cuzko sagt J. G. Müller (Amerik. Urrelig. S. 382fg.): „Dieser Tempel bestand aus dem Hauptbau und einigen Nebengebäuden. Ersterer war eine wahre Goldgrube, wurde auch wegen des reichen strahlenden Goldschmuckes Coricancha d. h. Goldort genannt. Das Ganze war ein Viereck, dessen Mauern von Backsteinen aufgeführt auf der innern Seite mit Wänden von Goldplatten von unten bis oben bekleidet waren. An der westlichen Wand gegenüber dem östlichen Thor befand sich am Altar das goldene Antlitz der Sonne und neben ihm sassen auf goldenen Thronen die gestorbenen Inkas. Das Dach war von kostbarem Holz verfertigt, inwendig ebenfalls mit Goldplatten vertäfelt.“ Dieser Beschreibung fügt Wuttke (Gesch. des Heidenth. I, S. 315) noch weiter bei: „Eine Kapelle am Haupttempel, ganz mit Silber ausgelegt, war dem Monde gewidmet, dessen Bild auf einer grossen Silberplatte dargestellt war; dort sassen Leichen von Königinnen. Drei andere Kapellen waren mit Silber und Gold reich geschmückt ... Alle Gefässe und Geräthe des Tempels und des Klosters der Sonnenfrauen waren von Gold und Silber.“ Auch noch bei den Griechen und Römern waren die Tempeldecken fast durchgängig vergoldet (Winkelmann Baukunst der Alten II, 24); Ovid. (Metamorph. II, 1sq.) beschreibt die Wohnung des Sol als von Gold und Rubin mit doppelten Thüren von Silber und einem Boden vom Smaragd. — Wie mit den Wohnsitzen der Götter, so verhielt es sich auch mit denen ihrer Repräsentanten, der Könige; sie waren wie jene golden und mit Edelsteinen geschmückt. Aureos coelos, sagt Selden (de jure nat. et gent. II, p. 236) significasse tentoria, atria seu conclavia, quibus Principes Orientis summi seden-

tes populo alias recessibus obtecti subinde patebant, scimus ex veterum non paucis ... quibus *χρύσεοι* dicuntur *οὐρανίσκοι*, seu aurea auratave ex materia facta etc. und Hesychius (II, p. 819): *Πέρσαι δὲ βασιλείους σκηνὰς καὶ αὐλὰς, ὧν τὰ καλύμματα κυκλοτερῆ, οὐρανούς*. (Vgl. Casaubon. in Sueton. Neron. 12). Der Palast des indischen Königs Staphylus, der den Bacchus auf seinem Zuge aufnahm, hatte nach Nonnus (Dionys. 18, 68—85) einen Glanz, ähnlich dem der Sonne und des Mondes, seine Mauern waren von Silber, seine Balken und Säulen von Gold, der Boden aus allerlei glänzenden Metallen zusammengesetzt, das Ganze strotzte von leuchtenden Edelsteinen. Der Palast des Königs der Phäaken hatte nach Homers (Odyss. 7, 82) Beschreibung einen der Sonne und dem Monde ähnlichen Glanz: die Mauern und der Boden waren von Erz, die Thüren von Gold, die Thürpfosten von Silber. Die uralten Könige der Pelasger hatten eherne Häuser, die dem ehernen Olympischen Hause des Zeus nachgebildet waren (Creuzer Symb. 3. Aufl. I, S. 62). Wie tief eingewurzelt diese Weise des Bauens mit Metallen war und wie lange sie sich erhielt, erhellt aus dem orientalischen Tempel, den Constantinus Porphyrogenneta (vgl. Bochart Hieroz. II, 5, 8) beschreibt, dessen Boden von geschlagenem Silber war und der silberne Wände hatte mit Blumen von Gold und Edelsteinen — Was sodann den zweiten Hauptbaustoff, das Holz betrifft, so verwendete man, obgleich es meist mit Metall überzogen war, zu den heiligen und königlichen Bauten doch nicht jedwede Holzart, die sich dazu darbot, sondern wählte eine solche, an die sich irgend eine höhere, religiöse Idee knüpfte. So nahm man in Indien das heilige Sandelholz, das zu fällen nur einem Brahmanen erlaubt war, nicht nur zu Götterbildern, sondern auch zu den Tempelsäulen, wie bereits oben (S. 280) bemerkt wurde, dass in dem Heiligthum zu Calambron die fünf Eingangssäulen, welche die fünf Elemente repräsentirten, ingleichen die achtzehn weiteren Pfeiler, die auf die achtzehn Puranas hinwiesen, von Sandelholz waren. Der schon mehrmals erwähnte Tempel der Anahid zu Ekbatana war von mit Gold überzogenem Cypressenholz, offenbar mit Bezug darauf, dass die Cypresse bei den Persern ein Symbol der Sonne war und als ein Lichtbaum betrachtet wurde. Von demselben Holz war auch die Decke des Apollo (Helios)-Tempel zu Delphi (Winkelmann die Baukunst der Alten 1, 65); das Gebälke des Palastes zu Persepolis war von mit Gold überzogenem Cedernholz wegen dessen Unver-

weslichkeit. Die Balken der Wohnungen der Gerechten im Paradiese denken sich die Rabbinen, wie oben (S. 315) bemerkt, von Oelbaumholz, von welchem auch die mit Gold überzogenen Cherubimstatuen im Salomonischen Tempel waren (1 Kön. 6, 23). — Endlich fehlte auch der dritte Hauptbaustoff, die Gewebe und Teppiche, in den orientalischen Tempeln und Palästen nicht. Movers (Phönizier S. 512) sagt: „Die künstlich gewirkten *πέπλοι* bildeten einen Hauptschmuck in den phönizischen Tempeln (Athen. 2. p. 541) und wurden wohl von den weiblichen Hierodulen und heiligen Frauen gewebt (2 Kön. 23, 7.). Harmonia webt den Peplos nach der phönicischen Mythe in ihren Kammern: darauf war die Erde mit ihren Flüssen eingewirkt, umgeben von Okeanos, ringsum vom gestirnten Himmel umschlossen. ... Der Peplos ist die Welt; die Buntwirkerei bezog sich auf die Weltordnung, deren Schaffen und Erhalten unter dem Bild des Webens bezeichnet wurde.“ Aehnlich war auch das Innere des Belustempels zu Babylon mit Teppichen umhangen, auf denen kosmogonische Gestalten eingewoben waren (Münter Rel. d. Babyl. S. 64. 38. 54). Von den Teppichen, mit denen die Königspaläste behangen wurden, findet sich ein Beispiel Esther 1, 6.

Das Ergebniss aller dieser Nachweisungen ist unwidersprechlich das, dass die Verwendung bedeutsamer Baustoffe zum Heiligthum nicht etwas spezifisch Mosaisches, sondern ein im Orient allgemein verbreiteter Gebrauch war, der seinen Ursprung in der symbolischen Gesammtanschauungsweise des ganzen Alterthums hat (S. 28fg.), daher nur unkritische Gewaltsamkeit diesen Gebrauch dem Mosaismus allein absprechen kann; immerhin aber bleibt der grosse Unterschied dabei der, dass die Baustoffe des Mos. Heiligthums nicht entfernt auf kosmische Verhältnisse hinweisen, wie dies im Heidenthum überall unmittelbar oder mittelbar der Fall war.

III. Die bisher entwickelte Bedeutung der Cultusstätte nach den Baustoffen ist keineswegs die allgemein als richtig anerkannte; es haben vielmehr darüber bis heute verschiedene Ansichten bestanden, die wir nicht ganz unbeachtet lassen dürfen. a) Schon Philo (de vit. Mos. 3. p. 667) macht Eingangs seiner Deutung des Gebäudes, in welchem er ein Bild des Universums erblickt (s. S. 152fg.) die Bemerkung: *ἦν ἀναγκαῖον ἱερὸν κατασκευάζοντας χειροποίητον τῷ πατρὶ καὶ ἡγέμονι τοῦ παντὸς τὰς ὁμοίας λαβεῖν οὐσίας, αἷς αὐτὸς τὸ ὅλον ἐδημιούργει.* Es ist dies schwerlich, wie man vermuthen könnte, ein griechisch-alexandrinischer Gedanke, denn er findet sich

Viertes Kapitel.

Die Farben und Bildwerke der Cultus-Stätte.

---

§. 1.

Beschaffenheit der Farben.

In dem Verzeichniss der zum Bau der Cultusstätte zu verwendenden Gegenstände Ex. 25, 3 fg. u. 35, 5 fg. werden unmittelbar nach den Metallen: Gold, Silber, Erz genannt: תְּכֵלֶת וְאַרְגָּמָן וְתוֹלַעַת שָׁנִי וְשֵׁשׁ, worunter, wie allgemein anerkannt, Farbenstoffe zu verstehen sind. Bei der Beschreibung der Cultusstätte wie der Priesterkleidung kommen immer nur diese vier Farben und zwar in gleicher Reihenfolge vor: Ex. 26, 31. 36. 27, 16. 28, 5. 6. 8. 15. 35, 6. 23. 25. 35. 36, 35. 37. 38, 18. 39, 1. 2. 3. 5. 8. 24. 2 Chron. 3, 14; nur Ex. 26, 1. 36, 8. 39, 29 steht שֵׁשׁ d. i. Byssus zuerst statt zuletzt, was wohl daher rührt, dass diess der Grundstoff des Gewebes war und auf ihm die andern Farben sich erhoben, die Aufzählung konnte daher mit ihm sowohl schliessen als beginnen. Dass er Ex. 28, 33 nur zufällig fehlt, sieht man aus Ex. 39, 24. Ueber diese Farben nun ist hauptsächlich die ausführliche und gründliche Untersuchung bei Braun Vestitus Sacerdot. Hebr. I, cp. 11—15 zu vergleichen, auf der alle späteren ruhen.

I. תְּכֵלֶת. Die Etymologie des Wortes ist nicht ganz sicher. (Fürst (W.B. II, S. 526) leitet es von dem ungebräuchlichen תָּכַל d. i. leuchten, schimmern ab und übersetzt es dann durch „hellfarbig“, während es im Gegentheil, wie sich gleich zeigen wird, eine dunkle Farbe bezeichnet; besser nimmt Gesenius (W.B. II, S. 376) תָּכַל so viel als שָׁחַל schälen an, wovon שְׁחֵלֶת Schale, Muschelschale, weil aus einer solchen die Farbe gewonnen wird; über die Farbe

selbst ist aber daraus nichts zu entnehmen. Es berührt uns auch hier überhaupt nicht, woraus und wie diese Farbe bereitet ward (vgl. darüber Leyrer in Herzogs Encyklop. XII, S. 402. Winer R.W.B. II, S. 290), vielmehr nur, wie sie aussah. (Die LXX haben dafür immer *ὑάκινθος* oder *ὑακίνθινος*, ebenso Philo, Josephus und die Kirchenväter, so dass Bochart (Hieroz. II, 5. 10) mit Recht sagt, es stimmten damit omnes veteres nullo excepto überein.) Mit grosser Uebereinstimmung wird (sodann auch) von den verschiedensten alten Schriftstellern die Hyacinthfarbe dem Himmel und dem Meere beigelegt*); es kann also in keinem Fall Gelb sein, wie Luther und Abenesra annehmen, aber auch nicht Grün, wie Jarchi will, ingleichen nicht „Hellroth“ nach Fürst a. a. O., sondern nur Blau, und zwar nicht unser Himmel- d. h. Hellblau, sondern Tief- oder Dunkelblau, denn nur dies ist in den wärmeren Ländern, besonders in Asien die dem Himmel und Meer gemeinsame Farbe. Je heiterer dort der Himmel, desto dunkler blau ist er, so dass er geradezu schwarzblau erscheint, (und Braun (I, p. 194) mit Recht sagt: ut quasi in nigricantem abyssum introspiciamus.) Von einem Nebengebirge des Himalaya sagt Ritter (Asien II, S. 700):

---

*) Philo (de vit. Mos 3. p. 671) nennt sie *σύμβολον* und *ἐκμαγεῖον ἀέρος*. Josephus (Antiq. 3, 6, 4) sagt: *τὴν χρόαν τοὶς κατὰ τὸν οὐρανὸν συμβαίνουσιν οὐδὲν ἐδόκουν διαφέρειν*, und (3, 7, 8.) *τὸν δὲ ἀέρα βούλεται δηλοῦν ὁ ὑάκινθος .... ὁ δὲ ὑάκινθος* (sc. *ἀποσημαίνει*) *τὸν πόλον*. — Die Gemara (Menach. 4. f. 72, 2): R. Meyr dixit: quid differt color techelet a reliquis colorum speciebus? quod techelet sit similis mari et mare firmamento, et firmamentum thronae gloriae, ut dicitur (Exod. 24, 10): Sub pedibus ejus tanquam sapphirini lateres, qualis est coeli sereni aspectus. — Maimonides (Halach. ziz. 11) erklärt תכלת durch היא דמות רקיע i. e. est similis firmamento; und de vas. sanct. 8, 13 sagt er: illud, quod techelet dicitur, lana est medicata fuco כעצם שמים i. e. instar coeli. — Abarbanel (in Exod. 25, 4): תכלת est sericum infectum colore, qui mari similis est. — Kimchi giebt es durch Azur und Ultramarinum, ebenso R. Bechai u. A. — Ovid (Metamorph. 2, 8): Caeruleos habet unda deos, und (de arte amat. 3): hic color aëris undas imitatur. — Cicero (academ. 2): quid mare nonne caeruleum? — Hieronymus (ad Demetriad. ep. 7): ut taceam ... de hyacinthorum pelago, und zu Ezech. 16, 10 bemerkt er über תחש (S. 296): aërii et *κυανέου* coloris est, ut rapiantur in occursum domini in aerem et ad coelestia regna festinent. — Epiphanius nennt den Hyacinthstein *θαλλασίτης*. — Ambrosius: hyacinthus coeli sereni habens colorem. — Vgl. Origenes in Exod. hom. 13. Theodoret quaest. 60 in Exod. — Auch die Arabischen Uebersetzungen geben תכלת durch: himmelfarbig.

„Der Himmel zeigte sich auf dieser Höhe ganz tiefschwarzblau“; (und Philo (de vit. Mos. 3. p. 667) giebt an: ὁ δὲ ὑάκινθος ἀέρι ὁμοιοῦται· φύσει γὰρ μέλας οὗτος, ebenso Clemens Alex. (Strom. 5, 6. p. 665): ὑάκινθός τε ὡμοίωται ἀέρι, ζοφώδης ὤν. Daher sagt der gelehrte Bochart a. a. O.: Itaque nisi velimus veteres omnes ignorasse, quis color esset hyacinthinus, illum fateri necesse est, eundem esse cum caeruleo aut saltem illi vicinum. Erst in neuerer Zeit ist dies bestritten worden; vornehmlich hat Hartmann (Die Hebräerin am Putztische I, S. 374fg. III, S. 128) gegen die, wie er selbst sagt, „unübersehbare Reihe von Bibelauslegern“ zu beweisen gesucht, dass die Hyacinthfarbe durchaus nicht blau, sondern mehr ins Rothe spielend, purpurblau, dunkelrothblau, violett gewesen sei. Seitdem ist diese Erklärung ziemlich die gewöhnliche geworden, Gesenius, de Wette, Winer und auch noch Knobel übersetzen „violetter Purpur.“ Die Gründe Hartmanns aber sind sehr wenig zutreffend. Wie wäre die ständige Vergleichung des Hyacinth mit der Farbe des Himmels und des Meeres möglich, wenn man darunter rothblau verstanden hätte? Niemand hat jemals von einem violetten Himmel gesprochen, sondern nur vom blauen Himmel, der in den südlichen Ländern so tief- und dunkel-blau ist, dass seine Farbe wohl in's Schwärzliche, aber durchaus nicht in's Rothe fällt.) Wohl wird, worauf man sich beruft, die Hyacinthfarbe auch Purpur genannt, (wie denn Hesychius angiebt: ὑακίνθινον· ὑπομελανίζον, πορφυρίζον, und Dioskorides von der Hyacinthblume sagt, sie sei πλήρη πορφυροειδοῦς,) aber daraus folgt keineswegs, dass die Farbe eine dunkelrothe ist, denn mit Recht erklärt es Heeren (Ideen I, 2. S. 97) für eine ganz falsche Vorstellung, wenn man sich unter Purpur nur eine einzelne Farbe denke; die Alten bezeichneten damit eine ganze Gattung von Farbenstoffen, nämlich die animalischen, insbesondere die, welche aus Muscheln gewonnen wurden und sich durch Glanz und Kostbarkeit auszeichneten (Rosenmüller Morgenl. II, S. 91. Bochart II, 5, 9. p. 727). Man nannte die verschiedensten, ja entgegengesetzte Farben, wie selbst weiss und schwarz purpurn, wenn sie nur recht glänzten. (So sagt Horaz (Od. 4, 1): Hic sale purpureo, vivaque nitentia lympha, und Virgil kennt carmina purpurea candiora nive;) Vitruv (de archit. 7, 12) bemerkt, dass die Purpurschnecke je nach der Gegend, wo sie gefunden werde, ganz verschiedene Farben gebe. Der Italiener Amati, der ein vollständiges Werk über Purpurfärberei geschrieben, zählt nicht weniger

als 9 einfache Purpurarten von weiss bis zu schwarz, und 5 gemischte auf (Rosenmüller a. a. O. S. 92). (Das Homerische *ἁγλαὸν ὄξον* giebt Catull durch purpureum ramum, und Gellius führt einen Vers aus Furius an: spiritus eurorum virides dum purpurat undas, und erklärt das purpurat durch nitescere facit. Mit Recht behauptet daher Ugolini (Thes. Antiq. sacr. XIII, p. 299): Omnia splendida, elegantia, venusta et nitescentia vocantur purpurea. Darum kann man sich auch nicht mit Hartmann auf die Worte des Virgil (Ecclog. 3, 63): Munera sunt lauri, et suave rubens hyacinthus, oder des Plinius (hist. nat. 21, 26): Hyacinthus in Gallia optime provenit; hoc ibi pro cocco hysginum tingitur, und (9, 63): violacea purpura, berufen, denn es gab auch rothe Hyacinthblumen; Plinius verwechselt hier Hyacinth mit Purpur, und weil dieser allen glänzenden Farben beigelegt wurde, so identificirt er ihn ebenso auch mit Kokkus.) Ueberhaupt aber sind die Alten zumal in späteren Zeiten in der Bezeichnung der Farben nicht genau, worüber alle klagen, die Untersuchungen darüber angestellt haben. Wir wollen gar nicht bestreiten, dass man in späterer Zeit mit Hyacinth auch die violette Farbe bezeichnete, allein sie ist eine Mischfarbe, welche das hohe Alterthum nicht hatte, und jedenfalls kann man nicht alle Bedeutungen, welche *ὑάκινθος* im Verlauf der Zeiten erhielt, ohne weiteres auf das hebräische Wort תְּכֵלֶת übertragen. Dass dieses nicht Rothblau oder Violett bezeichnet, sondern reines Dunkelblau, lässt sich auch aus den noch vorhandenen alten Bildwerken schliessen. Weder auf den ägyptischen Abbildungen der Description de l'Egypt. oder bei Wilkinson und Lepsius, noch auf den assyrisch-babylonischen des Layard'schen Werkes habe ich die violette oder rothblaue Farbe entdecken können, während die rein blaue sehr häufig vorkommt. Dass aber dieses Blau, namentlich das Aegyptische, Moses kannte, wird Niemand bezweifeln. (Nach dem Allem ist es nicht, wie Winer (a. a. O. Note 1) mir schuld giebt. „eine übertriebene Behauptung, dass man nur an Dunkelblau und gar nicht an Violett bei תְּכֵלֶת denken dürfe", vielmehr will es mir fast als Eigensinn erscheinen, wenn man durchaus an dem Hartmann'schen Rothblau festhält.)

II. אַרְגָּמָן. Auch dieses Wortes Etymologie ist nicht sicher, wir haben uns aber bei ihr um so weniger aufzuhalten, als Niemand bezweifelt, dass damit die Farbe bezeichnet ist, welche wir jetzt noch Purpur nennen, nämlich das prachtvolle, glänzende Dunkelroth.

Unrichtig hat es Luther durch „Scharlaken“ übersetzt, welches ein anderes Roth ist. (Die LXX, Philo und Josephus haben immer *πορφύρα*, und gerade die Nebeneinanderstellung von *ὑάκινθος* und *πορφύρα* als zwei verschiedene Farben zeigt um so mehr, dass unter *ὑάκινθος* nicht specifischer Purpur, d. h. eine rothe Farbe zu verstehen ist.) Der eigentliche und im engern Sinn so genannte Purpur ist der Tyrische; die Purpurschnecke, aus der man ihn gewann, heisst schlechthin Tyrius murex ((Ovid de arte amat.: nec quae bis Tyrio murice lana rubet); es gab verschiedene Gattungen dieses Purpurs, von der besseren sagt Plinius (hist. nat. 9, 39): Tunc (zu Cicero's Zeit) dipapha dicebatur, quae bis tincta esset, veluti magnifico impendio, qualiter nunc poene commodiores purpurae tinguntur. Näheres über die Bereitung des Purpurs und die Purpurfärberei giebt die gelehrte Abhandlung von A. Schmidt Forschungen auf dem Gebiete des Alterth. Berlin 1842. I, S. 96fg. (Vgl. auch Leyrer a. a. O. Winer R.W.B. II, S. 290.))

III. תּוֹלַעַת שָׁנִי. Das Wort (תּוֹלַעַת) kommt von (תָּלַע) weg- oder abfressen und heisst ganz allgemein Wurm. (שָׁנִי übersetzen Aquila und Symmachus Ex. 25, 4 u. 28, 5 durch *δίβαφος* d. i. bis tincta als käme es von שָׁנָה iterare; ältere Ausleger sind ihnen gefolgt, aber offenbar mit Unrecht, wie schon Braun nachgewiesen hat, der es von שָׁנַן schärfen, spitzen ableitet und es auf die Schärfe der Farbe bezieht, was jedoch schwerlich richtig ist.) Man muss das Arabische (سنن) vergleichen, welches glänzen heisst, wie denn im Aramäischen diese Farbe geradezu זְהוֹרִי heisst von זהר glänzen, leuchten; es ist also zn übersetzen: Glanzwurm. So nannte man das Insect, die weibliche Schildlaus, die auf den Aesten oder Blattwinkeln der in Klein- und Vorderasien wachsenden Stecheiche ihre Eier absetzt, und aus deren Eiernestern und todten Körpern eine hellglänzende (*λαμπρά* Luk 23, 11) rothe Farbe, die sogenannte Karmesinfarbe bereitet wurde (Kermes heisst bei den Arabern Glanzwurm). (Im Griechischen wird der Wurm wie die Farbe *κόκκος* genannt, mit welchem Wort auch die LXX durchgängig das תּוֹלַעַת שָׁנִי übersetzen. (Vgl. überhaupt Rosenmüller Alterthumsk. IV, 2. S. 447. Winer R.W.B. I. S. 213. Leyrer in Herzogs Real-Encykl. XXI, S, 606.)) Dieses Roth ist zwar ein helleres als der eigentliche Purpur, aber keineswegs ein blasses, vielmehr ein starkes, scharfes, brennendes Scharlachroth, das ebenso dem Feuer wie dem Blute beigelegt wird. Wie der Purpur die Tyrische, so heisst der Kokkus oft schlechthin

die Phönizische Farbe, weil die Phönizier mit der Bereitung auch dieser Farbe am besten umzugehn wussten.*) (Mit תּוֹלַעַת שָׁנִי steht Jes. 1, 18 und Nah. 2, 4 parallel אֹדֶם, welches gleichfalls dem Blut beigelegt, von den LXX aber gewöhnlich mit *πυῤῥός* übersetzt wird, (2 Kön. 3, 22: הַמַּיִם אֲדֻמִּים כַּדָּם, *ὕδατα πυῤῥὰ ὡσεὶ αἷμα*, vgl. Num. 19, 2: *δάμαλις πυῤῥά*, und Sach. 1, 8. 6, 2: *ἵπποι πυῤῥοί*.). Im Arabischen heisst אדם geradezu candere oder lucidum esse. (Bochart Hieroz. 2, 5, 6), woraus erhellt, dass das Glänzen die besondere Eigenschaft dieses Roths ist. Wenn Ex. 26, 14 die Widderfelle als מְאָדָּמִים bezeichnet sind, wofür die LXX *ἠρυθροδανωμένα* haben, so wird dies kein anderes Roth als *κόκκος* gewesen sein. Der Unterschied zwischen אדם und תולעת שני besteht, wie Kurtz (Stud. u. Krit. 1846. S. 634fg.) treffend nachgewiesen hat, nur darin, dass ersteres zugleich „sich zur allgemeinsten und umfassendsten Bezeichnung der rothen Farbe ausgeprägt hat.“ Jedes Roth kann אֹדֶם, aber nicht תּוֹלַעַת שָׁנִי heissen; vgl. Jes. 1, 18: „Wenn euere Sünden sind כַּשָּׁנִים, wie Schnee sollen sie weiss werden; wenn sie (selbst so) roth sind (יַאְדִּימוּ) wie תּוֹלַע, sollen sie wie Wolle werden.“)

IV. שֵׁשׁ. Das Stammwort ist das ungebräuchliche שׁוּשׁ glänzen, leuchten, hell und weiss sein; es heisst geradezu Byssus (S. 259), weil diesem das hellste, reinste, glänzende Weiss zukommt; ähnlich heisst der weisse Marmor (שַׁיִשׁ) (1 Chron. 29, 2) und die weisse Lilie (שׁוֹשַׁן) (Hohel. 2, 1). Dieselbe Bedeutung hat das andere Wort für Byssus (בּוּץ) (1 Chron. 15, 27), denn es kommt von (בּוּץ) schimmern,

---

*) Hesychius und das Lex. Cyrilli M. S. Brem. setzen als Synonyma in Eine Reihe: *φοινικοῦν, πυῤῥὸν, κόκκινον, αἱματῶδες*. — Eustath. (in Iliad. 1. p. 154): *εἰ δ' ἄλλως διαφορά ἐστι ξανθοῦ τοῦ ἡλιώδους, ἔτι δὲ καὶ πυῤῥοῦ τοῦ οἱονεὶ φλογέου, καὶ φοινικοῦ τοῦ καθ' αἷμα, μεριστέον κ. τ. λ.* — Philo (de vit. Mos. 3. p. 667): *τὸ δὲ κόκκινον πυρὶ, διότι φοινικοῦν ἑκάτερον.* — Clemens Alex. (Strom. 5, 6. p. 665): *ὑάκινθός τε ὡμοίωται ἀέρι, ζοφώδης ὤν, ὥσπερ ὁ κόκκος τῷ πυρί.* — Epiphanius (in apocal. 9, 17): *τὰ δὲ πύῤῥινα, ἵνα εἴπῃ τὰ κόκκινα.* — Gregor. Nyss. (de vita Mos. 1. p. 181): *καὶ τὸ πυρ-αυγὲς τοῦ κοκκουβάφους ἐρυθήματος.* — Theodoret (zu Sach. 1, 8): *τὸ δὲ τοῦ ἵππου πυῤῥὸν τὴν κατὰ τῶν πολεμίων ἐθνῶν ἀγανάκτησιν δηλοῖ· ὕφαιμον γὰρ καὶ ὑπέρυθρον τὸ θυμοειδές.* — Bochart führt aus Philostrat. an: *Οἱ Λακεδαιμόνιοι φοινικοβαφεῖς ἐνδύοντο θώρακας, ἢ ἵνα ἐκπλήττωσι τοὺς πολεμίους τῷ φοβερῷ τῆς χροίας, ἢ ἵνα ἀγνῶσι τὸ αἷμα τῇ κοινονίᾳ τῆς βαφῆς.* — Salmas. (in Tertull. de pallio): *ὀξεῖα* metaxa est coccinea. Idem est *λαμπρὸν· λαμπρὸν χρῶμα* de coccino dixit Plutarchus in nupt. praec. Vgl. Matth. 27, 28 mit Luk 23, 11.

glänzen, weiss sein, und ist verwandt mit בֵּיץ Ei und ناض weiss sein, wie im Sanskrit bâdha d. i. weiss sein zugleich Eier legen bezeichnet (v. Bohlen d. a. Ind. II. S. 388). Das Gewand von Byssus, in welchem Offb. 19, 14 himmlische Wesen erscheinen, ist λευκός. Dass dies Weiss von ausnehmender Reinheit und hohem Glanz war, zeigen die Beiwörter καθαρὸς καὶ λαμπρός Offb. 19, 8. 14. 15, 6. (Es ist unrichtig, wenn Pausanias (Eliac. 1) angiebt der Hebräische Byssus sei ξανθός d. i. gelb, goldgelb, gewesen, und wenn Voss (zu Virgilus Landbau. S. 313) von dem reichen Mann Luk. 16, 19 sagt, er habe sich „in brandgelber Pracht des hebräischen Byssus gebrüstet“;) Byssuskleider sind in der Schrift ausnahmlos glänzend weisse.

---

§. 2.

Bedeutung der Farben.

Wie den Baustoffen, namentlich den Metallen, so hat man in neuerer Zeit auch den Farben der Cultusstätte die symbolische Dignität abgesprochen; sie sollen nur zur prachtvollen Ausschmückung des Gebäudes gedient haben. So waren sie z. B. nach Hartmann (Die Hebräerin am Putztisch I, S. 386) blos dazu bestimmt, „die an Pracht und gänzendem Farbenspiel sich ergötzenden Hebräer“ zu befriedigen, und in ihrer Verbindung mit einander bezweckten sie nichts weiter als „gefällige Schattirungen.“ De Wette (Archäol. §. 221) rechnet zu dem, was „nicht symbolisch“ ist und blos „zum Gepräng dient“, neben den edlen Metallen auch die Farben, und fragt: „Ist denn die Pracht nicht ein nothwendiges und zweckmässiges Mittel, den Menschen Ehrfurcht für das Heiligthum einzuflössen?“ Auch Knobel (zu Ex. 25. S. 253) sagt: „Purpur und Karmesin waren die kostbarsten Farben, daher ihre Wahl bei einer Wohnung des Höchsten, zu welcher das Beste genommen werden musste.“ Selbst Hengstenberg (Beiträge III, S. 638 fg.) leugnet die „symbolische Tendenz“ und behauptet, es habe sich nur um „die prachtvollsten und edelsten Farben“ gehandelt. Man kann sehr wohl zugeben, dass namentlich im Orient bunte Teppiche und Gewänder sehr hoch geschätzt und daher zur Ausschmückung der Paläste wie zur Kleidung der Könige und Vornehmsten verwendet wurden (Ps.

45, 15. Richt. 5, 30. Ezech. 16, 9ff. 27, 7. Esth. 1, 6. 8, 15. Vgl. Rosenmüller Morgenland III, 140); allein daraus folgt nicht, dass z. B. die Purpur- und Byssus-Kleider der Könige und Priester, die allerdings die kostbarsten waren, bedeutungslos erschienen und nur als Putz und Schmuck galten, geschweige denn dass das Heiligthum ein möglichstes Prachtgebäude war, das durch Farbenprunk Ehrfurcht einflössen oder gar nur die Augenlust und sinnliche Prachtliebe befriedigen sollte. Es giebt überhaupt kaum einen sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand, welcher in gleicher Weise wie die Farbe von allen Völkern zu allen Zeiten bis auf den heutigen Tag nicht nur im religiösen, sondern selbst im politischen und gewöhnlichen Leben bedeutsam aufgefasst worden, und dessen symbolischer Gebrauch ein gleich allgemein verbreiteter, unwillkürlicher ist. Mit Recht schreibt Görres an Creuzer (Symbolik I, S. 149): „Die Farbe hat so grosse symbolische Bedeutung, dass man von der Indischen bis zur Altdeutschen Malerei hin allein darüber ein Buch schreiben könnte.“ Schon darum ist nicht anzunehmen, dass allein das Hebräische Volk, obwohl es die symbolische Anschauungsweise mit allen alten Völkern, insbesondere mit den orientalischen gemein hatte (S. 28ff.), der Farben sich nur zur sinnlichen Ergötzung sollte bedient haben; es würde dann unter allen andern Völkern stehn und sich durch Sinnlichkeit und Rohheit vor ihnen ausgezeichnet haben. Dass die hl. Schrift überhaupt einen bildlichen, bedeutsamen Gebrauch von den Farben macht, kann Niemand in Abrede stellen, und dass dies insonderheit in dem ohnehin anerkannt symbolischen alttestamentlichen Cultus der Fall ist, geht schon aus dem auffallenden Umstand hervor, dass an den gegen 30 Stellen, wo der Farben entweder bei der Cultusstätte oder bei Kleidung des Cultuspersonales gedacht wird, es immer dieselben vier Farben und keine andere sind, die dazu auch immer in gleicher Ordnung auf einander folgen. Während darunter so gewöhnliche und dabei so schöne und beliebte Farben, wie z. B. Grün und Gelb, gänzlich fehlen, sind zwei, Purpur und Kokkus, nur wenig verschieden, stehen aber dennoch sogar immer neben einander. Daraus geht deutlich hervor, dass es mit diesen Farben nicht auf blosse Wohlgefälligkeit für das Auge, auf sinnliche Pracht und Schmuck abgesehen war. Wie viel mehr würde es der den Hebräern angeblich so eigenen Vorliebe für Farbenpracht entsprochen haben, wenn statt einer der beiden rothen Farben die grüne oder gelbe gewählt worden wäre. (Die Hengstenbergische

Deutungsregel, „dass Alles, was im Tempel anders ist, als in der Stiftshütte, zufällig und äusserlich sein muss“, findet auf die Farben keine Anwendung, da dieselben beim Tempel nicht weggefallen sind, sondern nach 2 Chron. 2, 6. 13. 3, 14 auch hier namentlich bei dem so wichtigen Vorhang des Allerheiligsten vorkommen, ingleichen an der Priesterkleidung noch nach der Zerstörung des Tempels immer dieselben blieben. Es ist zum mindesten inkonsequent, wenn man, wie de Wette, dem Mos. Cultus im Allgemeinen „symbolische Bedeutung“ zugesteht und gerade die so stark hervortretenden Farben davon ausgenommen haben will, oder wenn man am Heiligthum denselben, wie Hengstenberg thut, die „symbolische Tendenz“ abspricht und doch die rothe Farbe der Num. 19, 2 erwähnten Kuh so ausführlich und nachdrücklich als bedeutsam zu erweisen sucht (Mos. u. Aegypt. S. 181 fg.)) Nicht mit Unrecht bemerkt Umbreit (Stud. u. Krit. 1843. S. 158): „Es ist eine psychologische Merkwürdigkeit, dass die beständige Wiederkehr der vier Farben sowohl hier als bei der hohepriesterlichen Kleidung den stumpfsten Sinn gegen das Aufsuchen symbolischer Bedeutung nicht zu bezwingen vermocht.“ Die Bedeutung selbst aber ist bis jetzt noch wenig nachgewiesen worden. Während man über so manche rein äusserliche Dinge, die für das Ganze des Heiligthums von sehr wenig oder von gar keinem Belang sind, sorgsam verhandelt, wie z. B. über die Form der Eckbohlen des Gerüstes Ex. 26, 24 (S. 103 fg.), fehlt es bis jetzt immer noch an einer ausführlichen Specialuntersuchung über die Bedeutung der Farben in der Schrift überhaupt und namentlich der vier Farben der Cultusstätte und der Priesterkleidung. In der Regel begnügt man sich mit den allgemeinen Ausdrücken: heilig, kostbar, edel, prachtvoll, ohne auf die Hauptsache, die Bedeutung, weiter einzugehen.*) Es kann auch

---

*) Die berühmte Göthe'sche Farbenlehre lässt sich auf die Bedeutung der biblischen Farben gar nicht ein. Die sinnreiche Abhandlung von J. P. Lange: Die Symbolik der Farben (Vermischte Schriften. Meurs 1840. I. S. 1 bis 48) berührt wohl auch die Farben der Stiftshütte und macht zu meiner Deutung in der ersten Ausgabe, mit der sie übereinstimmt, zwei, die „genetische Folge“ dieser Farben und den „Antitypus der Stiftshütte“ betreffende Bemerkungen, handelt aber dann hauptsächlich von der Theorie der Farben im Allgemeinen unter Bezug auf J. Fr. v. Meyer's 2. Sammlung pros. Schriften S. 125 fg. und Göschel's Unterhaltungen zur Schilderung Göthe'scher Denkweise II, S. 192 ff. Die Abhandlung von Kurtz: „Ueber die symbolische Dignität des in Num. 19 zur Tilgung der Todesunreinigkeit verordneten Ritus“ (Stud. u. Krit. 1846. S. 629 ff.) beschäftigt sich ihrem Ziel gemäss vornehmlich

hier nicht unsere Aufgabe sein, eine ausführliche Untersuchung anzustellen, wir müssen uns auf das für unsern Zweck Nöthige beschränken; zu dem Ende betrachten wir zuerst die vier Farben in ihrer Gesammtheit, sodann jede einzelne derselben für sich und endlich ihr Verhältniss zu den symbolischen Farben der heidnischen Culte.

I. Die Farben in ihrer Gesammtheit. Es fällt zunächst in's Auge, dass der Farben, die am Heiligthum und an der Priesterkleidung vorkommen, immer nicht mehr und nicht weniger als vier sind und diese Zahl sich stets gleich bleibt, obwohl es ja noch mehr und ebenso ansprechende und wohlgefällige giebt als gerade nur diese vier, von denen sogar zwei gar nicht sehr von einander abstechen. Erwägt man zudem, dass die Zahl Vier auch sonst beständig wiederkehrt, wie bei den Bestandtheilen der priesterlichen Kleidung, deren für die gemeinen Priester vier, für den Hohenpriester zweimal vier sind, ebenso bei den Bestandtheilen des Cherubs, des Räucherwerks und des Salböls, ferner dass Vier und das Viereck die den Grundriss des ganzen Heiligthums beherrschende Hauptzahl ist (S. 253), so wird es nicht als Zufall oder Willkür erscheinen können, dass auch der Gesammtheit der Farben dieselbe Zahl aufgeprägt ist, vielmehr muss dies hier den gleichen Grund haben, wie in allen übrigen Fällen. Nun hat sich uns oben (S. 214) gegenüber der Drei als der Zahlsignatur Gottes die Vier sammt dem Viereck als diejenige erwiesen, welche zur Bezeichnung jeder Stätte dient, wo Gott in besonderem Sinne gegenwärtig ist, wo er wohnt und sich bezeugt oder offenbart; sie ist die eigentliche Wohnungs- und Offenbarungszahl. Insofern nun die Farben auf Vier festgesetzt und in der Vier zu einem Ganzen abgeschlossen sind, so erscheinen sie damit als die Wohnungs- und Offenbarungs-Farben Gottes und stellen die Wohnung als das dar, was sie dadurch ist, dass sich in ihr Gott bezeugt nnd offenbart und zwar in seinem Verhältniss zu Israel, in dessen Mitte er wohnen will, nämlich als Zeichen und Unterpfand seines Bundesverhältnisses zu dem von ihm auserwählten Volke (S. 134). In ihrer Vierfachheit symbolisiren also die Farben die verschiedene Weise der Offenbarung und Bezeugung Gottes an und für Israel.(Gegen meine frühere Auffassung, nach

---

mit der „rothen“ Farbe, enthält jedoch auch treffende Bemerkungen über die Farbensymbolik überhaupt und widerlegt insbesondere schlagend die Hengstenberg'sche Bestreitung jeder symbolischen Tendenz der vier Cultusfarben.

welcher die Farben die verschiedenen Namen Gottes bezeichnen, hat Hengstenberg (Beitr. III, S. 639) erinnert, dass „die Farben gar nicht in directer Verbindung mit Gott vorkommen und man sich den Träger der angeblich dadurch bezeichneten Eigenschaften geradezu hinzudenken müsste“, dass „die Verbindung zwischen Namen und Farbe überhaupt eine willkürlich angenommene“ sei. Diess hat Kurtz (in der angeführten Abhandlung über Num. 19. S. 659) weiter ausgeführt und bemerkt: „Der Name Gottes ist immer noch etwas Gott Inhärirendes, von ihm nicht verschieden und unterschieden; er ist das göttliche Wesen in seiner lebensvollen und wirksamen Beziehung zur Aussenwelt. Daraus erhellt, dass man nicht in den Farben der Stiftshütte Symbole ebenso vieler göttlicher Namen sehen kann, denn nicht Gott, sondern die Stiftshütte, die hier die Aussenwelt ist, an der sich der Name Gottes manifestirt, ist der Träger der Farben. Die Farben können also auch nicht Eigenschaften oder Zustände in Gott bezeichnen.“ Es ist allerdings ganz richtig, dass die Farbe an sich nicht das Wesen Gottes selbst darstellen kann, dessen Zahlsignatur auch nicht die Vier, sondern die Drei ist, die Vier vielmehr zur Bezeichnung dessen dient, was wohl von Gott kommt, aber nicht er selbst, sondern ausser ihm ist, zur Bezeichnung der Welt, des Himmels und des Creatürlichen überhaupt. Kurtz behauptet aber dann weiter, die Farben könnten, weil die Stiftshütte „ein Abbild des Reiches Gottes in Israel“ sei, „nur die Wirkungen und Zustände, welche Gottes Manifestation, sein Walten und Wirken in Israel hervorruft“ anzeigen, sie seien somit „Symbole der Manifestationen Gottes in und an der Gemeinde Israels“; Keil (Arch. I, S. 99) stimmt damit überein. Allein die Cultusstätte ist, wie wir oben (S. 168 fg.) gesehen haben, nicht ein Abbild der Gemeinde Israels, sondern die Wohnung Jehova's inmitten der Söhne Israels; die Farben, die an dieser Wohnung haften, bezeichnen darum auch nicht Eigenschaften und Zustände der Gemeinde Israels selbst, sondern stellen symbolisch dar, was die in ihrer Mitte befindliche Wohnung für sie ist und sein soll, nämlich eine Stätte, durch welche und in welcher Jehova sich seinem Volke bezeugt und offenbart. Darum sind diese Farben auch in der Zahl Vier abgeschlossen, welche die Wohnungs- und Offenbarungszahl ist, während, wenn sie Farben des Volkes wären, sie auch dessen Zahlsignatur, nämlich die Zwölf (S. 247) tragen würden, wie diess z. B. bei dem Brustschild des Hohenpriesters mit den zwölf Edelsteinen der Fall ist. Dass die vier Far-

ben, wie Ewald (Alterthümer des Volkes Israel S. 425) meint, „in ihrem Zusammenhange ein Bild des Regenbogens geben können“, lässt sich nicht durch Hinweisung auf Ezech. 1, 28 erhärten und ist schon deshalb nicht anzunehmen, weil die Regenbogenfarben nicht in der Vier abgeschlossen sind und unter ihnen gerade solche stark hervortreten, welche, wie Grün und Gelb, gar nicht zu den vier Farben des Heiligthums gehören. Eher erinnert die Vierheit der Farben an die vier visionären Wagen mit Rossen von vier verschiedenen Farben Sach. 6, 1—8 und an die vier Rosse von gleichfalls verschiedener Farbe Offb. 6, 2fg. Allein weder die prophetischen Wagen noch die apokalyptischen Rosse haben das Geringste mit dem Heiligthum und dessen vier Farben zu thun. Ist es schon „ungehörig“, letztere mit ersteren zusammenzustellen (Düsterdieck zur Offb. S. 254. N.), so lassen sich noch viel weniger beide mit unsern vier Heiligthumsfarben vergleichen, die ohnehin ganz andere sind. Wagen und Rosse, an denen die Farben haften, stehen nicht in der entferntesten Beziehung zur Cultusstätte, sondern sind spezifische Kriegsmittel (Ex. 14, 23. Deut. 20, 1. Jos. 11, 6. 9. u. s. w.) und weisen mit ihren Farben auf Krieg und Sieg oder Verderben hin, sie sind Werkzeuge der göttlichen Strafgerechtigkeit. Die Vierzahl bezieht sich hier auch gar nicht unmittelbar auf die Farben, sondern auf die Wagen und die Rosse, deren Eigenschaften sie anzeigen; der prophetischen Wagen sind vier wegen der „vier Winde des Himmels“ (Sach. 6, 5), weil sie von den vier Ecken der Erde d. h. von allen Seiten herkommen, und der apokalyptischen Rosse sind vier wegen der vier ζῶα (Offb. 6, 1. 4, 6), die um den Thron Gottes stehen; die weisse Farbe deutet auf Sieg hin, die rothe auf Feuer und Blutvergiessen, die schwarze auf Tod, die gesprenkelte oder fahle (χλωρός) auf allerlei verschiedenartige Plagen, Krankheiten und Seuchen (vgl. zu Sach. 6 die Commentare von Köhler S. 193fg. u. Keil S. 566fg.). Beide Visionen bewegen sich in einem völlig andern Ideenkreis, und von den vier Farben der Rosse bei Sacharja bemerkt Umbreit (z. St. S. 363) mit Recht, dass sie „nicht sowohl zur heilig-kirchlichen, als vielmehr zur prophetisch- und poetisch-freien Symbolik“ gehören. Die Farben des Heiligthums aber sind liturgische, feststehende, wie ihre stete Wiederkehr zeigt, sie gehören als solche zusammen und bilden mit einander ein Ganzes, das die Zahlsignatur der Wohnung und Offenbarung trägt.)

II. Die einzelnen Farben.

A) תְּכֵלֶת ist nach den oben (S. 332) angeführten übereinstimmenden Zeugnissen alter Autoren Bezeichnung der dunkelblauen Farbe des Himmels, die sich im Meere abspiegelt. Als Himmelsfarbe weist sie unmittelbar und im Allgemeinen auf den Himmel hin und mittelbar auf das, was der Hebräer mit dem Begriff Himmel verbindet. Er ist ihm nämlich, gegenüber der Erde „die Stätte der Wohnung Jehova's", (1 Kön. 8, 30. 39. 43) d. i. die Stätte seiner koncentrirten Gegenwart, seines Thrones und damit zugleich seiner Herrlichkeit (S. 132). Wenn der im Himmel Wohnende und Thronende den auf der Erde wohnenden Menschen erscheint und sich ihnen in seiner Herrlichkeit offenbart, so beschreibt dies die Schrift folgendermassen: „Sie schaueten den Gott Israels und unter seinen Füssen wie ein Werk von klarem (leuchtendem) Sapphir und wie Himmelsstoff an Glanz" (Ex. 24, 10); ebenso bei der Vision des Propheten Ezechiel: „Oberhalb der Feste, die über dem Haupte der Cherubim war, wie das Aussehen von Sapphirstein gleich wie ein Thron, und auf diesem Thron wie das Aussehen eines Menschen" (Ezech. 1, 26); ferner: „Ich sah, und an der Feste, die über dem Haupte der Cherubim, wie Sapphirstein, wie das Aussehen einem Thron ähnlich" (Ezech. 10, 1). Dass der Sapphir himmelblau ist, hat schon Braun (Vest. Sacerd. II, 12) nachgewiesen und gezeigt, dass seine Farbe dem תְּכֵלֶת enspreche, er sagt: Colorem caeruleum Veterum habuisse sapphirum, tam est clarum, quam quod est clarissimum; u. Winer (R.W.B. I, S. 282) giebt an: „Was die Alten so (Sapphir) nannten, muss nach Plinius 37, 39 und Theophr. lap. c. 23, 37. Beschreibung der lapis lazuli, Lasursein sein. Beckmann Erfindg. III, 1. 182 fg." Dieser ist bekanntlich himmelblau und heisst geradezu *κύανος* (Plat. Phaedr. 113, b.). (Vgl. auch Friedreich Symbol. u. Mythol. der Natur. S. 141). Aus den angeführten biblischen Stellen geht zugleich hervor, dass Dunkelblau als Himmelsfarbe zugleich die Farbe göttlicher Offenbarung ist, denn wenn der „Himmel sich aufthut", ist es immer um eine göttliche Offenbarung zu thun (Ezech. 1, 1. Apg. 10, 11. Offb. 19, 11. Matth. 4, 16). Daraus folgte dann, dass, was als vom Himmel geoffenbart erscheinen sollte, auch die Himmelsfarbe, dunkelblau, erhielt. Dahin gehört namentlich die eigenthümliche Vorschrift Num. 15, 37 (Deut. 22, 12), nach welcher jeder Israelite zur Unterscheidung von jedem Nichtisraeliten an den vier Ecken seines Oberkleides צִיצִת d. i. Quasten, Troddeln, und an die-

sen פְּתִיל תְּכֵלֶת d. i. blaue Schnur tragen sollte. ((Da תְּכֵלֶת am Ende des Verses steht, so bezieht es sich offenbar auf beide, die Quasten und die Schnur, denn nicht die Schnur, sondern die Quasten, die beim Gehen durch ihre Bewegung unwillkürlich den Blick auf sich zogen, waren die Hauptsache, und es lässt sich nicht denken, dass und warum sie eine andere Farbe als die Schnur, an der sie befestigt waren, gehabt haben sollten).) Als Zweck dieser Vorschrift wird angegeben: „Ihr sollt sie ansehen und dabei denken an alle die Gebote Jehova's und sie thun, und sollt nicht nachgehen euren Herzen und euren Augen, dass ihr ihnen nachhuret. Deshalb sollt ihr gedenken und thun alle meine Gebote, und sollt heilig sein eurem Gott: Ich Jehova bin euer Gott, der euch aus dem Lande Aegypten ausgeführet hat, um euer Gott zu sein, Ich, Jehova, bin euer Gott." Aus dieser nachdrücklichen Begründung der Anordnung ersieht man, dass es sich hier nicht um einen blossen Kleiderschmuck ((Knobel: „zur Zierde")), also um eine kleinliche Putzvorschrift, sondern um Erreichung eines rein religiösen Zweckes handelt, wie Knobel selbst (z. St. S. 79) bemerkt: „Der Mensch vergisst leicht dasgöttliche Gesetz und bedarf äusserer Mittel, um stets an dasselbe erinnert zu werden; ein solches sollten die Zizith sein"; sie waren also Erinnerungs- und Mahnzeichen, zu jeder Zeit und an jedem Ort das Gesetz Jehova's, an dessen Beobachtung das Bundesverhältniss geknüpft war und das darum selbst geradezu der Bund hiess (Deut. 4, 13. Ex. 34, 28 fg.), zu erfüllen und namentlich nicht zu andern Göttern sich zu wenden, vielmehr nur den Gott vor Augen zu haben, der das ganze Volk auserwählt und den Bund mit ihm gemacht hat, mit Einem Wort: nicht zu „huren" (Lev. 17, 7. Num. 25, 1 fg.). Warum nun diese Bundes- und Erinnerungszeichen gerade תְּכֵלֶת d. i. von blauer Farbe sein sollten, wird von den meisten Auslegern nicht angegeben. (Clerikus, dem Rosenmüller und von Gerlach folgen, meint, die Farbe weise auf das blaue Oberkleid des Hohenpriesters (Ex. 28, 31) hin und solle jeden Israeliten als zum „populus sacerdotalis" gehörig bezeichnen. Allein abgesehen davon, dass der Text von diesem Grund gänzlich schweigt und als solchen nur das Halten des Gesetzes (= Bundes) angiebt, ist das blaue Meil des Hohenpriesters nur ein Theil seiner Kleidung und gar nicht das eigentliche Priesterkleid; dieses ist vielmehr das unter dem Meil befindliche weisse, das er ausschliesslich bei der höchsten priesterlichen Handlung am Versöhnungsfest (Lev. 16, 4. 32) anhatte, und

auch die Kleidung der gemeinen Priester war nicht dunkelblau, sondern weiss (Ex. 28, 39 fg.). Dagegen deutet ungleich richtiger der Ausspruch Midrasch Rabba zu Num. 15 (ed Stettin. f. 148 col. 3 oben), den Haneberg (Die relig. Alterthümer S. 594) anführt, den Grund an. Mit deutlicher Beziehung auf Ex. 24, 10. Ezech. 1, 26 fg. 10, 1 heisst es dort: „Ihr sehet Ihn, nicht sie [die Zizith] an, denn wenn du das thust, ist es soviel, als schauetest du den Thron der Herrlichkeit (כסא כבוד), welcher dem Blau gleicht (שהוא דומה לתכלת).“) Die Farbe des Himmels, wo Jehova thront d. i. sich in seiner Herrlichkeit bezeugt und offenbart, ist blau, sie hat, wie Ezech. 1, 26 (10, 1) sagt: מַרְאֵה אֶבֶן־סַפִּיר דְּמוּת כִּסֵּא d. i. das Aussehen des Sapphirsteins, ähnlich dem Himmelsthron; indem die Zizith dieselbe Farbe haben, weisen sie auf den Thron der Herrlichkeit Jehova's hin, die sich im Gesetz, dem Inbegriff aller seiner Gebote, Israel bezeugt und geoffenbaret hat, wie denn auch in der nachbildlichen Wohnung Jehova über dem in der Bundeslade befindlichen הָעֵדוּת d. i. Zeugniss, Offenbarung, Gesetz (S. 139) thront (Ex. 25, 10—22). Ganz richtig bemerkt daher Delitzsch zu Jes. 56, 11 (Comment. S. 533): „Das Sapphirblau ist die Farbe des Himmels, der Offenbarung und des Bundes“; diesen hat Gott durch das Gesetz, das schlechthin „der Bund“ heisst (Deut. 4, 13. Jos. 3, 6) mit Israel gemacht. Es war somit eine sehr angemessene, bedeutsame Anordnung, dass jeder Israelite an seinem Kleide eine Vorrichtung von blauer Farbe haben sollte, die ihn (ähnlich wie die moderne Kokarde) als zum Zeugniss-, Gesetzes- und Bundesvolk gehörend und als zum Halten des Gesetzes und Bundes verpflichtet bezeichnete.

B) אַרְגָּמָן wird nirgends, wie Blau, als die natürliche Farbe eines Gegenstandes ausser ihm bezeichnet, so dass man daraus auf ihre Bedeutung schliessen könnte, sie galt aber wegen ihrer Schönheit, Pracht und Kostbarkeit dem ganzen Alterthum als die erhabenste, glänzendste und herrlichste Farbe, so dass man jede andere, selbst die weisse, wie wir oben S. 333 gesehen haben, wenn man sie als glänzend und herrlich bezeichnen wollte, nach ihr benannte. Daher war sie von jeher bis auf den heutigen Tag Bezeichnung der Erhabenheit und Hoheit, der Herrschaft und Macht, kurz der königlichen Würde. Mit Purpur bekleiden ist so viel als zur königlichen Würde erheben. Die Worte Jes. 61, 6: „Ihr tretet ein in ihre Herrlichkeit“ finden sich bei Aquila dem Sinne nach wiedergegeben durch: Ihr werdet mit Purpur bekleidet (*πορφύρᾳ ἐνδύεσθαι*). Nach Richt.

8, 26 erbeutete Gideon ausser goldenen Geräthen auch die Purpurkleidung der Midianitischen Könige. Unter den „Kleidern des Königthums“ (מַלְכוּת) Esth. 8, 15 wird ausser der goldenen Krone der Purpurmantel genannt. Die Erhebung zur königlichen Würde wird Dan. 5, 7. 16. 29 durch das Kleiden in Purpur mit goldener Halskette bezeichnet; ebenso belehnt Alexander den Jonathan mit dem Königthum dadurch, dass er ihm *πορφύραν καὶ στέφανον χρυσοῦν* zusendet 1 Makk. 10, 20. 62. 64; das Erscheinen im Purpur drückt auch 1 Makk. 11, 58. 14, 43. 2 Makk. 4, 38 das Königsein aus. Um Jesum spottweise als König der Juden darzustellen, hüllen ihn die Kriegsknechte in einen Purpurmantel (Mrk. 15, 17. 20. Joh. 19, 2. 5). Das Weib des Abfalls, der die Könige auf Erden huldigen, ist gekleidet in Purpur (Offb. 17, 4) und sagt: *κάθημαι βασίλισσα* (Offb. 18, 7). Auch bei Homer (Odyss. 19, 225) erscheint der Purpurmantel als königliches Insigne. Nach Xenophon (Cyrop. 8) war Cyrus gekleidet in einen *χιτῶνα πορφυροῦν* und Dionys von Halikarnass 3. berichtet, die Etruskischen Gesandten an Tarquinius hätten demselben unter andern als *σύμβολα τῆς ἡγεμονίας* gebracht *χιτῶνα πορφυροῦν χρυσόσημον καὶ περιβόλαιον πορφυροῦν ποικίλον, οἷα Λυδῶν καὶ Περσῶν ἐφόρουν οἱ βασιλεῖς*. Von Phöbus als höchster Gottheit sagt Ovid (Metam. 2, 1, 23): Purpurea velatus veste sedebat in solio, und Plinius (hist. nat. 21, 6) giebt an: Cultus Regis inter omnia luxuria notabatur: purpureae tunicae medium album intextum erat. Dem Jupiter Capitolinus oder Optimus Maximus gab man ein Gewand von Purpur, der noch kostbarer und glänzender war, als der des kaiserlichen Purpurmantels (Vopisc. Aurel. 29). Bei den Byzantinern hiess der Prinz, welcher während der Herrschaft seines Vaters geboren war, bekanntlich *πορφυρογέννητος*, und nach Cassiodorus (epist. 1, 5) zweifelte beim Anblick eines Purpurgewandes Niemand, dass er einen Herrscher vor sich habe; daher war späterhin auch das Tragen des ächten Purpurs Privatleuten bei Strafe untersagt (Cod. Theod. 3). Aus dem allem ersieht man zur Genüge, wie überall der Purpur als Zeichen der Herrschaft und königlichen Würde betrachtet wurde; und wie unbegründet es ist, wenn Philippson (Israel. Bibel I, S. 470) behauptet, die Bedeutung: Erhabenheit, königliche Majestät komme nur im Heidenthum vor und nicht bei den Hebräern; noch viel weniger aber findet sich irgendwo die Bedeutung: „Reinheit“, die er dem Purpur und überhaupt der rothen Farbe vindiciren will, was noch niemals

Jemanden zu behaupten eingefallen ist. Die alte Typik erklärt den Purpur für das Bild des Blutes Christi, wie denn Braun (a. a. O. S. 723) sagt: Purpura clarissime depinxit Christi sanguinem, quo peccata nostra expiantur. Si itaque peccata nostra sint rubra ut coccinum, sanguis Christi etiam ruber est instar purpurae. Dies ist schon deshalb unrichtig, weil אַרְגָּמָן überhaupt nicht, wie noch W. Engelhardt meint, „Farbe des Blutes und des kräftigen Lebens“ ist, diese Farbe vielmehr immer dem Kokkus beigelegt wird.)

C) תּוֹלַעַת שָׁנִי ist nach den oben S. 336 angeführten übereinstimmenden Zeugnissen im Unterschied von dem glänzenden Dunkelroth des Purpur das Roth des Blutes, das dem des Feuers gleicht. Wie das dunkle Blau auf den Himmel, so weist dieses Roth auf das Blut hin und dient im Allgemeinen zur Bezeichnung alles dessen, was der Hebräer mit dem Begriff Blut verbindet. Das Blut aber ist ihm der Träger des Lebens;(des נֶפֶשׁ (vgl. Gesenius thesaur. und Fürst H.W.B. s. v.)) „Das Leben alles Fleisches ist sein Blut“, und: „das Leben des Fleisches ist im Blut“, sagt Lev. 17, 11. 14.(und Gen. 9, 4 wird נֶפֶשׁ durch דָּם erklärt, indem es als Apposition dazu steht; ebenso heisst es Deut. 12, 23: הַדָּם הוּא הַנֶּפֶשׁ (vgl. Hiob 24, 12 mit Hebr. 12, 24 u. Gen. 4, 10)) Folglich ist die Blutfarbe auch die Lebensfarbe. „Je kräftiger und frischer das Leben ist, das im Blute wohnt, um so frischer und kräftiger ist auch das Roth des Blutes ...; wo das Leben völlig gewichen ist, da weicht auch das Roth völlig und die bleiche Todesfarbe tritt ein. Dass das Roth also beim Blute Lebenskraft und Lebensfülle bezeichnet, steht unerschütterlich fest“ (Kurtz). Der Begriff „Leben“ ist wie der des Lichtes ein umfassender, der zugleich alles das in sich schliesst, was zum wirklichen, wahren und rechten Leben gehört und was dasselbe mit sich bringt, nämlich Wohlergehen, Freude und Lust, Glück und Heil. Als Farbe des Lebens dient daher das helle Roth des Kokkus zugleich zur Bezeichnung jedes heilvollen, freudigen und glücklichen Zustandes. Dies wird sich zeigen, wenn wir die Stellen der Schrift, wo der Kokkus überhaupt bedeutsam vorkommt, der Reihe nach betrachten. Zuerst wird er erwähnt Gen. 38, 28, wo die Hebamme um die Hand des einen der zu erwartenden Zwillinge שָׁנִי (die LXX: *κόκκινον*) bindet, um ihn als den zu bezeichnen, der zuerst in's Leben getreten, und als den Erstgeborenen wieder zu erkennen; der Kokkusfaden erscheint also hier deutlich als Lebenszeichen. Ganz dasselbe ist der Fall Jos. 2, 12—21, wo Rahab von

den Kundschaftern Josua's dafür, dass sie ihnen Liebe (חֶסֶד) erwiesen, ein Zeichen verlangt, dass bei der Einnahme von Jericho sie mit allen Ihrigen „leben gelassen und ihre Seelen vom Tode errettet werden" sollten; dies verabredete Zeichen bestand in einer (תִּקְוַת חוּט הַשָּׁנִי d. i.) aus Kokkusfaden gedrehten Schnur (nicht: Seil; LXX: *σπαρτίον τὸ κόκκινον*), die dann recht eigentlich das Lebenszeichen war.*) In der Klage David's über Saul's und Jonathan's Tod 2 Sam. 1, 17 ff. heisst es: „Ihr Töchter Israels weinet über Saul, der euch kleidete (שָׁנִי עִם־עֲדָנִים d. i.) in Kokkus mit Lieblichkeit, Wonne" d. h. Trauert über den Todten, denn das frohe, frische und glückliche Leben ist für euch vorüber. (Aehnlich wird in den Klageliedern 4, 5 gesagt: „Die Liebliches (מְעֻדָּנִים) assen, verschmachten auf den Gassen, die getragen (d. i. erzogen und gepflegt) wurden auf הוֹלָע (LXX: *ἐπὶ κόκκων*) liegen auf Koth" d i. das froheste, glücklichste Wohlleben hat sich in Elend und Tod verwandelt.) Im Hohenliede 4, 3 werden die Lippen der Braut mit einer (חוּט הַשָּׁנִי d. i.) Kokkusschnur verglichen, sie sind im Gegensatz zu bleichen Lippen Zeichen der Lebensfrische und Lebensfülle, und damit auch der Lieblichkeit und Anmuth. Der Prophet Jeremia ruft 4, 30 dem abgefallenen, ehebrecherischen Jerusalem zu: „Und du, Verstörte, was machst du, dass du dich kleidest in שָׁנִי, dass du dich schmückest mit Goldschmuck, dass du mit Schminke deine Augen aufreissest. Umsonst machst du dich schön (reizend); es verachten dich deine Buhlen, dein Leben (Seele) suchen sie." Die Buhlerin kleidet sich in *κόκκινον*, um damit zum sinnlichen Lebensgenuss, zur Buh-

---

*) Winer (R.W.B. I, S. 214) erklärt diese Auffassung für „zu künstlich" und sagt: „Ein rother Faden ist in beiden Fällen etwas über alle Symbolik Hinausliegendes, gleichsam sich als Merkmal von selbst Darbietendes"; auch Knobel hält es nur für „ein Kennzeichen des befreundeten Hauses." Warum aber sollte ein solches Zeichen roth, und zwar nicht überhaupt roth (אדם), sondern gerade kokkusfarbig sein, wie wiederholt hervorgehoben wird? wäre, wenn es sich blos um ein Zeichen überhaupt handelte, ein gewöhnlicher weisser Faden oder ein weisses Band nicht einfacher und natürlicher gewesen? Die Kokkusfarbe war hier keine gleichgültige Neben-, sondern gerade die Hauptsache, sie machte den Faden und die Schnur erst zum אוֹת, war also offenbar bedeutsam. Dies war schon den Kirchenvätern selbstverständlich, sie fanden darin sogar einen Typus auf das Blut des Erlösers. Clemens Rom. ad Corinth. 1, 12: *κόκκινον, πρόδηλον ποιοῦντες, ὅτι διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσι τοῖς πιστεύουσι.* Ebenso Justin. M. dial. cum Tryph. p. 264, Origin. hom. in Jos. 3, 5.

lerei zu reitzen. Nach Offb. 17, 3fg. sitzt das Weib des Abfalls, die Mutter der Hurerei, der als Königin alle Könige der Erde huldigen, auf einem *θηρίον κόκκινον* und ist nicht blos in Purpur, sondern auch in Kokkus (*πορφύρᾳ καὶ κοκκίνῳ*) gekleidet, sie brennt vor Begierde, Blut zu vergiessen und zu buhlen. Sehr beachtenswerth ist insbesondere der im Cultgesetz vorgeschriebene Gebrauch des Kokkus. Behufs der Reinigung aller derer, die durch Berührung eines Todten unrein geworden und in Todesgemeinschaft gerathen waren, wurde nach Num. 19, 1ff. eine rothe Kuh (פָּרָה אֲדֻמָּה LXX: *δάμαλις πυρρά*) als Sündopfer geschlachtet und ganz verbrannt, in den Brand aber musste (שְׁנִי תוֹלָעַת) (*κόκκινος*) geworfen werden, die Asche kam sodann in das Sprengwasser, das zur Reinigung diente. Der Kokkus kann hier nichts anderes gewesen sein, als ein antidotum gegen Tod und Verwesung, also Symbol des Lebens. Ebenso wurde bei der Reinigung vom Aussatz, der das Leben nach und nach zerstörte und als theokratisch-politischer Tod galt, nach Lev. 14, 1ff. ein Vogel geschlachtet und ein anderer, nachdem er zugleich mit שְׁנִי הַתּוֹלָעַת in das Blut des geschlachteten getaucht worden, „lebendig“ in's freie Feld fliegen gelassen. Das gleiche Verfahren hatte bei der Reinigung eines Hauses vom Aussatz statt (Lev. 14, 49—53). Dass nach der jüdischen Tradition (Joma. cp. 6) am Versöhnungstag dem einen der beiden Böcke, der „lebendig“ gelassen und fortgeschickt wurde (Lev. 16, 10. 20fg.), mit Kokkus soll bezeichnet worden sein (vgl. Hebr. 9, 19), mag denselben Grund gehabt haben. Ausser den bisher erwähnten Stellen giebt es in der Schrift nur noch zwei, in welchen des Kokkus gedacht wird, nämlich Nah. 2, 4 u. Jes. 1, 18. In der ersten Stelle kündigt der Prophet das über Ninive ergehende göttliche Strafgericht an und schildert das zur Vollziehung desselben anrückende babylonische furchtbare Heer mit den Worten: „Der Schild seiner Starken ist roth (מְאָדָּם), Männer der Kraft gekleidet in Kokkus (מְתֻלָּעִים), in flammendem Erz die Wagen am Tage seines Rüstens.“ Die Schilde sind mit dem roth glänzenden Erz überzogen, die Kleidung ist brennendroth, die Wagen strotzen von blitzendem Metall. Roth war überhaupt die Leibfarbe der Babylonier (Ezech. 23, 14), die kokkusfarbigen Kriegsmäntel bezeichnen die Männer nicht nur als in voller Lebenskraft stehend, sondern zugleich als feurig d. h. als brennend von Eifer und Kriegsbegierde, das göttliche Strafgericht zu vollziehen ((Offb. 6, 4: *ἵππος πυρρός*. Vgl. Kleinert im Langeschen Bibelwerk XIX, S. 113 und Strauss Nahumi de Nino vatic.

expl. ex Assyr. monumm. illust. Berol. 1853. z. St.)). Die zweite und letzte Stelle Jes. 1, 18 lautet: „Wenn eure Sünden sind, wie שָׁנִים, sollen sie weiss werden, wie Schnee, und wenn sie roth sind (יַאְדִּימוּ), wie תּוֹלַע, sollen sie weiss werden wie Wolle.“ Hier bildet in beiden Versgliedern der Kokkus den Gegensatz zu Weiss, während in der Farbenwelt wohl Schwarz und Weiss aber nie Roth und Weiss als einander entgegengesetzte Farben erscheinen. Es ist offenbar unrichtig, wenn Delitzsch z. St. sagt: „Roth und Schwarz sind aneinander grenzende Farben“, und: „Roth ist die Farbe des aus der Finsterniss aufleuchtenden und in sie zurückgehenden Feuers, während Weiss ohne alle Beimischung von Finsterniss den reinen absoluten Triumph des Lichts darstellt.“ Der Grund der Entgegensetzung von Roth und Weiss kann nimmer der sein, dass Roth aus der Finsterniss hervor- und in sie zurückgeht, was noch keine Farbentheorie meines Wissens behauptet hat; er kann nur in der besondern Eigenschaft des Kokkusroth liegen. Diese besteht darin, dass der Kokkus einerseits ein künstlich bereiteter, andererseits der stärkste, grellste, schreiendste Färbestoff ist, der zugleich, wie Rosenmüller (Morgenland IV, S. 205) bemerkt, von dem mit ihm gefärbten Gegenstand sich gar nicht wieder wegbringen und vertilgen lässt, während Schnee und Wolle nicht gefärbt, sondern von Natur weiss und rein sind. Der Gegensatz ist also der des stärksten, grellsten Gefärbt- und des natürlichen, reinsten Ungefärbtseins. Mit Recht weist Kurtz auf den analogen Ausspruch Jer. 13, 23 hin: „Kann auch ein Mohr seine Haut wandeln und ein Parder seine Flecken?“ auch hier liegt der Vergleich darin, dass die Schwärze des Mohren und die Flecken des Parders nicht abgewaschen und vertilgt werden können, so wenig als ein an's Böse gewöhnter Mensch das Böse entfernen und das Gute thun kann. Der Sinn der Jesaianischen Worte ist also der: Wenn euere Sünden noch so grell, schreiend und unvertilgbar scheinen, so dass sie Niemand von euch wegbringen kann, so will doch Ich, Jehova, wenn ihr Busse thut und zu mir zurückkehret, das scheinbar Unmögliche thun, will sie vertilgen und euch so rein machen, als hättet ihr sie nie gethan. So gefasst ist der Gegensatz zwischen Kokkus und Schnee ein viel stärkerer, als wenn gesagt wäre: Wenn euere Sünden schwarz und finster sind wie die Nacht, so will ich doch euch weiss machen, wie Schnee; denn gerade das Schreiende, Grelle und dabei Unvertilgbare der Sünden ist's, worauf es hier ankommt und was durch Schwarz nicht ange-

deutet werden kann. (Vgl. Schegg der Prophet Jsaias zu Jes. 1, 18.)) Der Kokkus behält also auch hier seine an allen biblischen Stellen sich zeigende ursprüngliche Bedeutung, wie es sich denn auch von vornherein nicht denken lässt, dass Jesaja einen andern Sinn als den gewöhnlichen mit ihm verbunden haben sollte.

- Die bisher nachgewiesene Bedeutung des Kokkus überhaupt ist nicht die allgemein recipirte. Ausgehend von der Stelle Jes. 1, 18 die wir absichtlich zuletzt und auf Grund aller übrigen Stellen betrachtet haben, hat schon die alte Typik den Kokkus für das Symbol der Sünde erklärt. So z. B. Braun (a. a. O. S. 723): Meridiana luce clarius est, coccinum esse symbolum peccati; und in neuester Zeit hat besonders Hengstenberg (Mos. u. Aegypt. S. 181) diese Deutung als die allein richtige, ja als „unwidersprechlich“ vertheidigt. Er sagt, „die Umgebungen der Stelle Jes. 1, 18 (vgl. V. 15: eure Hände sind voll Blut, V. 21: und jetzt Mörder) zeigen zugleich, worauf diese Bedeutung beruht, nämlich daraut, dass in der Vergiessung unschuldigen Blutes die Sünde sich vollendet.“ Aehnlich und mehr nach Hitzig bemerkt das Bunsen'sche Bibelwerk z. St.: „Die Sünde wird oft unter dem Bild des Schmutzes dargestellt. Anstatt nun zu sagen, dass die mit Sünde befleckten Seelen rein werden sollen, gebraucht der Prophet das kühne (!) Bild, dass die schmutzige Farbe der Sünde sich in blendendes Weiss verwandeln solle.“ Bereits hat Kurtz (in der angeführten Abhandlung S. 640 ff.) diese ganze Auffassung des Kokkus ausführlich und treffend widerlegt, so dass wir uns hier nur auf einige Gegenbemerkungen beschränken dürfen. a) Wäre Kokkus Symbol der Sünde und des Schmutzes, so könnte nicht vom Saul gerühmt sein, er habe die Töchter Israels in Kokkus „mit Lieblichkeit“ gekleidet und die Lippen der Braut nicht mit einer Kokkusschnur verglichen werden; die Kokkusschnur der Rahab wäre kein Lebens- und Errettungszeichen, und das buhlerische Weib würde sich nicht mit Kokkuskleidern schön und reizend machen wollen, vielmehr dadurch schmutzig und hässlich geworden sein; das Mittel zur Reinigung von Todtenberührung und Aussatz kann nicht Unreinheit und Schmutz oder Befleckung anzeigen. b) Der Kokkus gehört integrirend zu den Farben des Heiligthums Jehova's und der Kleidung der geweihten Diener desselben, darum kann er nicht das Symbol der Sünde und gar der „vollendeten“ Sünde, nämlich der „Vergiessung unschuldigen Blutes“ sein, zumal nicht in seiner steten Verbindung mit Himmelblau, Purpur

und Weiss. Eine ausschliesslich kokkusfarbige Decke hätte unmöglich gerade für den heiligen Schaubrodtisch (Num. 4, 8) angeordnet werden können, wenn mit dieser Farbe der Gedanke an Sünde, Blutvergiessen und Mord verbunden worden wäre. c) Die Stelle Jes. 1, 18, die einzige, welche die Sünden des Volkes Israel mit der Kokkusfarbe vergleicht, versteht unter diesen Sünden gar nicht allein „die Vergiessung unschuldigen Blutes", die nirgends in der Schrift als die Summe aller Sünden erscheint, sondern die Sünden alle zusammen, die schon vorher V. 10—17 aufgezählt und V. 21 in den Worten zusammengefasst sind: „Wie ist zur Hure geworden die treue Stadt", also den Abfall von dem Einen lebendigen Gott und die Buhlerei mit fremden Göttern; diese Sünde war die Haupt- und Grundsünde, in der alle übrigen und selbst der Mord wurzeln. Ganz verfehlt ist es auch, wenn sich ältere Theologen auf Jes. 63, 1—6 berufen, denn, abgesehen davon, dass dort die Kokkusfarbe gar nicht erwähnt wird, ist es ja Jehova selbst, der in einem rothen Gewand erscheint, welches schon deshalb kein Sünden- und Mordgewand sein kann, dessen Röthe vielmehr daher rührt, dass es mit dem Blut der Feinde bespritzt worden, über welche sein heiliges und gerechtes Strafgericht ergangen ist. d) Wenn Hengstenberg (S. 187) es als „eine auffallende Parallele aus dem ägyptischen Alterthum" geltend macht, dass Roth die Farbe des Typhon sei d. h. derjenigen Gottheit, in der alles Verderbliche, Schädliche und Böse personficirt gedacht wurde, so steht entgegen, dass das Roth des Typhon nicht das Roth des Blutes war, in welchem nach Mosaischer Lehre die Seele oder das Leben ist, sondern das Roth des alles sengenden, austrocknenden und dadurch zerstörenden und verwüstenden Elementes, von dem der Mosaismus nichts weiss (vgl. Movers Phönic. S. 365). Zudem aber war bei den Aegyptern Roth überhaupt keineswegs nur die Farbe des Typhon, sondern auch die anderer, von ihm ganz verschiedener Gottheiten (vgl. Bunsen Aeg. Stelle in der Weltgeschichte I, S. 455. 474). e) Wenn überhaupt Blut = Leben und Kokkus = Blutfarbe ist, wie Niemand in Abrede stellt, so kann diese Farbe durchaus nicht als Symbol des Lebens und zugleich als Symbol dessen, was den Tod gebiert und selbst Tod ist, nämlich der Sünde und zwar der Sünde in ihrer Vollendung, aufgefasst werden. So giebt Delitzsch (Jesaja S. 49) zwar zu, dass Roth „die Farbe des Lebens" ist, sagt aber dann: „Entgegengesetzt dem Weiss, der Farbe des Lichts, ist Roth Farbe des selbstischen, des gierigen, des

leidenschaftlichen Lebens, welches sich selbst sucht, welches aus sich herausgeht, um zu verderben, welches wild und ungestüm umgetrieben wird, also die Farbe des Zorns und der Sünde.“ Allein weder in der Schrift noch sonst irgendwo bildet Roth den Gegensatz zu Weiss, sondern Schwarz, dem Licht steht überall nicht das Feuer (Roth), vielmehr die Finsterniss, das Dunkel, gegenüber (Jes. 5, 20. 42, 16 u. s. w.), und gerade der Kokkus ist nicht eine dunkle Farbe, sondern zugegebenermassen „Hellroth.“ Es gilt hier die allgemeine oben (S. 92 fg.) aufgestellte Regel, dass einem Symbol nicht ganz verschiedene oder entgegengesetzte Bedeutungen zukommen können; ist die Bedeutung auch nicht immer ganz die gleiche, so wurzelt sie doch immer in einer und derselben Grundbedeutung und muss daher auch auf diese zurückgeführt werden. So wenig z. B. die Zehnzahl zugleich die Signatur des Reichthums und der Armuth (S. 202) sein kann, so wenig ist auch Roth die Farbe des Lebens (Blut) oder des Lichtes (Feuer) und zugleich die Farbe der den Tod bringenden Sünde oder der Finsterniss.

D) שֵׁשׁ. Die weisse Farbe ist das selbstverständliche, natürliche Symbol physischer und geistiger Reinheit. Das Weiss des Byssus verbindet, wie schon die Etymologie (von שֵׁשׁ und בּוּץ) zeigt, mit der Reinheit zugleich die Eigenschaft des Glänzens und Leuchtens. Während das Princip aller Farben überhaupt das Licht ist, das in ihnen auf verschiedene Weise sich manifestirt, ist Weiss die eigentliche Lichtfarbe ohne jede Modifikation. (Daher die Braut des Lammes Offb. 19, 8 in *βύσσινον καθαρὸν καὶ λαμπρόν*) gekleidet ist, und ihm (V. 14) die himmlischen Heere auf *ἵπποις λευκοῖς, ἐνδεδυμένοι βύσσινον λευκὸν καὶ καθαρόν* folgen; bei der Verklärung des Herrn sind seine Kleider *λευκὰ ὡς τὸ φῶς* (Matth. 17, 2) oder *στίλβοντα, λευκὰ λίαν ὡς χιών* (vgl. Dan. 7, 9.), Athanasius (c. Arian. 3. p. 443): *λευκότερον φωτὸς ἀποδείκνυται.* Der Engel bei der Auferstehung des Herrn erscheint Matth. 28, 3 in einem Gewand *λευκὸν ὡσεὶ χιών*, wofür Luk. 24, 4 hat: *ἐν ἐσθήσεσιν ἀστραπτούσαις*; das צַח Hohel. 5, 10 übersetzen die LXX durch *λευκός*, Symmachus durch *λαμπρός*.) Vermöge seiner ganzen Anschauungsweise fasst aber der Hebraismus den Begriff Licht vornehmlich ethisch auf, er fällt ihm mit Heiligkeit zusammen. („Mit אוֹר, sagt Delitzsch zu Jes. 10, 17 (S. 168), steht hier קָדוֹשׁ in Parallele;) denn dass Gott heilig und dass er schlechthin reines Licht ist, das ist wesentlich ein und dasselbe“; und Johannes schreibt: „Wir verkündigen euch, dass

Gott Licht ist und keinerlei Finsterniss in ihm ist"; im Lichte wandeln heisst einen heiligen Wandel führen (1 Joh. 1, 5. 7. Eph. 5, 8. 1 Thess. 5, 5). Die glanzvolle, leuchtende weisse Farbe des Byssus ist daher das Symbol der die Grundidee der israelitischen Religion bildenden Heiligkeit. Die Kleidung, welche der Hohepriester am Versöhnungs- d. i. am Heiligungsfest, wenn er in's Allerheiligste eingieng, statt seiner bunten anlegen musste, war ganz und gar weiss und heisst (בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ und כְּתֹנֶת־בַּד קֹדֶשׁ d. i.) Kleidung der Heiligkeit (Lev. 16, 4. 32). Der Byssus, in welchem die Braut Christi d. i. die Gemeinde derer, die ihre Kleider weiss gemacht haben (*ἐλεύκαναν*) im Blute des Lammes, symbolisirt *τὰ δικαιώματα τῶν ἁγίων* (Offb. 19, 8. 7, 14), und weist sichtbar hin auf das Jesaianische בִּגְדֵי־יֶשַׁע und מְעִיל צְדָקָה (Jes. 61, 10). Das weisse, leuchtende Gewand, in welchem die Engel zu erscheinen pflegen, bezeichnet sie nicht allein als vom Himmel kommende, sondern zugleich als heilige Wesen, sie werden schlechthin „die Heiligen" genannt Dan. 4, 10. 14. 20. Sach. 14, 5. Matth. 25, 31. Jud. 14. Offb. 14, 10. und tragen eben darum ein solches Gewand. 1. 360, 2.

III. Die Farben in den heidnischen Religionen. Wie schon oben (S. 338) bemerkt, giebt es kaum einen Gegenstand, von dem das gesammte Alterthum einen häufigeren und ausgedehnteren symbolischen Gebrauch gemacht hat, als die Farbe; und wenn es auch nicht unsere Aufgabe sein kann, dies im Einzelnen ausführlich nachzuweisen, so mögen hier wenigstens die allgemeinen Grundzüge der heidnischen Farbensymbolik erwähnt werden, um daraus das Verhältniss, in welchem sie zur mosaischen steht, kennen zu lernen.

Sämmtlichen Naturreligionen ist das Universum, die Welt, die Erscheinung und Manifestation der Gottheit selbst; Gott und Welt sind an sich eins (S. 47); die Welt ist der Leib der Gottheit, so dass demnach das Aussehen der Welt mit dem der Gottheit selbst zusammenfällt. Insofern nun das Universum alle Farben in sich vereinigt, hat es ein vielfarbiges d. i. buntes Aussehen und führt daher geradezu den Beinamen „bunt", und diejenige Gottheit, in welcher man sich die gesammte Erscheinungswelt, das All, personificirt dachte, heisst daher die bunte, sie trägt auf den bildlichen Darstellungen ein buntes, vielfarbiges Gewand. Von der Isis, der Weltmutter, sagt Plutarch (de Is. 78): „*στολαὶ δὲ αἱ μὲν Ἴσιδος, ποικίλαι ταῖς βαφαῖς*, denn ihre Macht geht auf die *ὕλη*, die Alles wird und Alles annimmt, Licht, Dunkelheit, Tag, Nacht, Feuer,

Wasser, Leben, Tod, Anfang, Ende“: auf dem noch vorhandenen Thierkreise von Tentyra, den sie ganz umschliesst, erscheint sie in einen vom Kopf bis zu den Füssen gehenden bunten Mantel gehüllt (Descript. de l'Egypt. Antiq. IV, pl. 29. Ritter Afrika S. 765.). (Die Ephesische Göttermutter, Diana, führt auf bildlichen Darstellungen den Namen *φύσις παναίολος πάντων μήτηρ* (Creuzer Symb. II, S. 189).) Dahin gehört auch der bunte *πέπλος* der phönicischen Göttin Harmonia, der die Welt vorstellt und dessen Buntwirkerei sich auf die Weltordnung bezog (Movers Phönicier I, S. 512). Ingleichen trägt Pan, das personificirte All, ein geflecktes vielfarbiges Hirschfell als Mantel, (von dem Eusebius (praep. evgl. 3, 11) sagt: *τὴν νεβρίδα (σύμβολον) τῆς τοῦ παντὸς ποικιλίας*); ebenso hat auch Phtha, der aus dem Weltei hervorgieng, also die Welt zur Erscheinung führte, einen bunten Mantel ((Eusebius: *ἄνωθεν μέχρι ποδῶν ποικίλον ἱμάτιον περιβεβλημένον*)). Dionysos hat als personificirte Erscheinungswelt den Beinamen (*αἰολόμορφος*), der Buntgestaltete. (Orph. hymn. 50 (49). Creuzer l. c. III, S. 413. Baur Symbol. II, 2. S. 133.).

Da aber in den Naturreligionen die Welt keineswegs als ein unbestimmtes, unterschiedsloses Ganze betrachtet, vielmehr das Wesen derselben in das Bestimmt- und Geordnetsein gesetzt wird (S. 190), so erscheint sie ihnen auch nicht als das schlechthin Bunte, ordnungslos Farbige, sondern wie sie das Geordnetsein der Welt auf bestimmte Grundkräfte zurückführen, die sie personificiren und als besondere Gottheiten auffassen, so betrachten sie auch bestimmte Farben als Grundfarben, die sie dann diesen Gottheiten beilegen. Es sind das die drei: Roth, Weiss und Schwarz. Sehr deutlich spricht sich darüber die Indische Lehre aus. Die ganze Erscheinungswelt bewegt sich im Entstehen, Bestehen und Vergehen, personificirt in Brahma, Wischnu und Schiwa. Aus dem Upnekhat führt Görres (Mythengesch. S. 85) die Worte an: „Roth, Weiss, Schwarz sind die den drei Qualitäten entsprechenden Farben. Roth war die erste im Feuer vor der Theilung, Weiss aber im Wasser, ehe das Wasser getheilt wurde, Schwarz in der Erde, ehe Erde geschieden wurde ... Alles Rothe aus dem Feuer, das Weisse aus dem Wasser, aus der Erde alles Schwarze.“ Aus diesen drei Farben gehen alle anderen hervor, sie kehren in den Mythen und im Cultus beständig wieder. Roth ist die Farbe Brahma's, Weiss Wischnu's, Schwarz Schiwa's; Maja, die personificirte Gesammterscheinungswelt

hat, wie die indische Welt-Kuh, alle drei Farben zugleich (Wuttke Gesch. des Heidenthums II, S. 424. Müller Glauben, Wissen und Kunst der a. Hind. I, S. 101). Verbunden mit einander finden sie sich auch in Mittelasien, wie noch jetzt die Wände und Ornamente babylonisch-chaldäischer Tempelruinen z. B. zu Warka zeigen (Reber Gesch. der Bauk. im Alterth. S. 9. 14). Auch die Aegypter stellten diese drei Farben zusammen, nach Plutarch (de Is. 22) sagten sie „Typhon sei von Farbe roth, Horus weiss, Osiris schwarz“ (Euseb. praep. evgl. 3, 3). Selbst in der Nordischen Mythe erscheint nach den Nibelungen Siegfried weiss, Flos roth und Hagen schwarz. Die alten Lappländer hatten ein grosses dreifaches Opfer: dem Gott Storjunkare brachten sie ein Rennthier mit rothem Faden dar, der Göttin Laiwe eines mit weissem Faden, die als Todtenopfer fallenden Rennthiere hatten einen schwarzen Faden durchs Ohr gezogen (Mone Gesch. des nord. Heidenth. S. 26–28).

Gegenüber den drei, dem göttlichen Wesen in seinem Unterschiede von der Welt entsprechenden Grundfarben ist der Naturreligion überhaupt die Gestaltung und das Geordnetsein der Welt zunächst bedingt durch die vier Grundstoffe. Mit Recht bemerkt Prantl (Aristoteles *περὶ χρωμάτων*. S. 28): „Die Farbenlehre der Alten hängt innig mit der Lehre von den physischen Elementen zusammen und nimmt an der Entwicklung dieser den unmittelbarsten Antheil; insoferne aber den Grundzug der antiken Elementenlehre die Vierheit: Feuer, Wasser, Luft, Erde bildet, dreht sich auch die Farbenlehre um diese Vierzahl, ja sie participirt auch mit der Theorie von den Elementen an den kosmogonischen Vorstellungen, welche die poetische Grundlage jener sind.“ Das ganze Alterthum, der Orient wie der Occident, weiss daher von vier Farben, die mit einander ein Ganzes ausmachen. Die Indische Weltharmonietabelle (s. bei Müller a. a. O. S. 544), die nach den vier Buchstaben des Symbolwortes Aoum zwölf Vierheiten nebeneinander stellt, weist auch die vier ein Ganzes bildenden Farben auf, deren jede wieder vier daraus hervorgehende, untergeordnete Farben hat (vgl. auch Görres a. a. O. S. 76). Der Indische Paradiesesberg, der Mittelpunkt und die Geburtsstätte der Welt, hat gleichfalls vier Farben: Roth, Weiss, Gelb und Schwarz (Ritter Asien I, S. 9). Der Indische Name für Kaste ist Varna d. h. Farbe, „die vier Hauptstämme heissen die vier Farben“ (Ebendaselbst IV, S. 648. Windischmann Philosophie u. s. w. I, 2. S. 548). Der türkische Schriftsteller Hadschi

Chalfa beschreibt in seinem Dschihannuma d. i. Weltspiegel ein altes asiatisches Denkmal, das wie vierseitig so auch vierfarbig war: roth, blau, gelb, grün (Norberg onomast. cod. Nazar. p. 4). Dieselben vier Farben finden wir beständig zusammen auf den noch erhaltenen Aegyptischen und Nubischen Denkmäler, die Anwendung derselben hatte ihre festen Regeln (Heeren Ideen II, 2. S. 180); an den Säulenkapitälen des Osiristempel zu Philä sieht man sie noch jetzt in aller Frische; auch die Hieroglyphen des grossen Tempels zu Ombos sind „mit den vier Aegyptischen Farben bemalt“ (Ritter Afrika S. 684. 709); wie häufig sie überhaupt vorkommen, kann man sich überzeugen aus den Abbildungen bei Lepsius (Denkmäler aus Aegypten und Aethiopien II, Bl. 81. 90. 108. V, Bl. 1. VI, Bl. 115. VII, Bl. 216) und bei Wilkinson (Manners and customs of the ancient Egypt. I, pl. 3. fig. 10. II, pl. 7. p. 125. III, pl. 17. Supplementbd. pl. 83. 84). Nicht minder wie die Aegypter wissen die Griechen von einer Vierheit von Farben (Göthe Farbenlehre II, 1. S. 1. 2. 5). (Aus den Theolog. arithm. führt Meursius (Denar. Pythag. 6. p. 59) von den Pythagoräern die Stelle an: *Ἰιόλου φύσιν κατωνόμαζον τὴν τετράδα*, und „Stobaeus (ecl. phys. I, 17. p. 364) giebt in Bezug auf die vier Elemente vier Hauptfarben aus Empedokles an: *τέτταρα δὲ τοῖς στοιχείοις ἰσάριθμα* (sc. *χρώματα*), *λευκὸν μέλαν ἐρυθρὸν ὠχρόν*“ (Prantl a. a. O. S. 41. 53).) „Selbst die ein blühendes Colorit liebende Jonische Schule hielt bis auf Apelles hinab die sogenannten vier Farben fest“ (O. Müller Arch. der Kunst. S. 388), daher sie auch den Römern wohl bekannt waren. (Cicero (in Brut. 18) sagt: Similis in pictura est ratio, in qua Zeuxim et Polygnotum et Timanthem et eorum, qui non usi plus quam quatuor coloribus, formas et lineamenta laudamus, und Plinius (hist. natur. 35, 32): Quatuor coloribus immortalia illa opera fecere: ex albis Melino, ex silaceis Attico, ex rubris Sinopide Pontica, ex nigris atramento, Apelles, Echion, Melanthius, Nicomachus, clarissimi pictores, quum tabulae eorum singulae oppidorum venirent opibus (vgl. Plutarch. de defectu oracul. 47).) Bei den Circensischen Spielen waren unter andern die Wagenlenker in vier Rotten abgetheilt, jede Rotte hatte ihre bestimmte Farbe, die sich auf eines der vier Elemente oder eine der vier Jahreszeiten bezog und zugleich einer bestimmten Gottheit geweiht war (Joh. Laurent. Lyd. de mens. 3, 26. 4, 25. Tertull. de spect. 9, Sueton. Calig. 55. Vitell. 14.).

Da aber ferner die Ordnung und Regelmässigkeit des Universums nicht allein durch die vier Elemente, sondern auch durch die Planeten bedingt wird, von deren Bewegung alles kosmische Entstehen und Vergehen abhängt (S. 244 fg.), so kennt das Alterthum, namentlich das dem Gestirndienst ergebene orientalische, ausser der Vierheit der Farben auch, nach der Zahl der Planeten, eine Siebenheit der Farben, die mit einander ein harmonisches Ganze bilden. Wir finden diese Siebenheit, auf die auch der Regenbogen mit seinen sieben prismatischen Farben hinwies, besonders an den chaldäisch-babylonischen Terassentempeln. „Rawlinson u. Oppert stimmen darin überein, dass jede der sieben Terassen einem der sieben Planeten geweiht und mit solchen Ziegeln bekleidet ist, welche eine entsprechend farbige Glasur hatten“; nach Rawlinson „war die oberste Terasse goldig (Sonne), die folgenden silbern (Mond), roth (Mars), blau (Merkur), gelb (Jupiter), weiss (Venus) und schwarz (Saturn).“ (Reber Gesch. der Baukunst im Alterthum. S. 24. 29). Bei den Ssabiern hatte jeder der Planetengötter wie sein besonderes Metall (S. 310), so auch seine bestimmte Farbe: Saturns Bild war schwarz, sein Tempel von schwarzem Stein, schwárze Kleider trugen seine Diener; das Bild der Venus war roth, ihr Tempel von weissem Marmor, nur weiss Gekleidete durften ihren Tempel betreten; Jupiters Bild war von Zinn, sein Tempel grün, seine Diener trugen grüne Kleider und grüne Zweige in den Händen (nach Andern feuerfarben): Merkurs Bild war von blauem Stein, seine Diener kleideten sich in Blau; Mars Bild war roth, roth auch die Kleider seiner Diener; das Bild des Mondes war silbern, das der Sonne golden, und dem entsprechend die Kleidung der Diener (Chwolson Ssabier und Ssabismus II, S. 658. Görres Mythengesch. S. 290—300). Von den sieben Kreismauern des persisch-medischen Ekbatana war nach Herodots Bericht (I, 98) die erste weiss, die zweite schwarz, die dritte roth (φοινίκεος), die vierte blau (κυάνεος), die fünfte hellroth (σαρδαρανιχὸς), die sechste silbern, die siebente golden. Die Phönicische Göttin Thuroh (Doto oder Harmonia) hatte einen Halsring, (der ein Symbol des κόσμος war,) mit sieben Edelsteinen besetzt, deren jeder seine besondere, einem Planeten entsprechende Farbe hatte (Movers die Phönic. I, S. 510 fg). Nach Indischer Lehre ist Suryas, einer der acht Welthüter, die Sonne als Gestirn, seine Gattin heisst Suvarna d. i. Farbenpracht, er hat sieben Arme und fährt mit sieben Rossen, beides sich beziehend auf die sieben prismati-

tischen Farben, die ihm auch von jedem Munde seiner zwei Gesichter ausgehen (v. Bohlen d. a. Ind. I, S. 338fg.). Die Chinesen, welche nur fünf Planeten annahmen und denen überhaupt Fünf die Zahl der Welt, insbesondere der Weltseele war (S. 232), zählen auch fünf Grundfarben (von Thimus Die harmonikale Symb. I, S. 102. Hegel Philos. der Relig. I, S. 246). Auch bei den Aegyptern hatte jede Gottheit ihre bestimmte Farbe; wir sehen ganze Götterfiguren mit Köpfen, Armen und Füssen von blauer, grüner, rother, weisser, gelber, schwarzer Farbe (Lepsius Denkm. II, Bl. 90. III, Bl. 21. VI, Bl. 136. Bunsen Aegyptens Stellung I, S. 437ff. Creuzer Symb. 3. Ausg. IV, S. 593fg.). Dass endlich auch den Griechen die Farbenwelt in der Sieben beschlossen war, sieht man aus der theoretischen Schrift des Aristoteles(*περὶ χρωμάτων* (vgl. bei Prantl S. 116)) Spätere orientalische Dichter haben noch die Siebenheit der Farben besungen, wie der Persische Dichter Dschebal, zu dessen berühmtesten Gedichten das von v. Hammer (Gesch. der pers Redekünste S. 259) übersetzte sogenannte „Siebenfarbige“ gehört

Werfen wir nach dieser wenn auch nur nothdürftigen Darlegung der antiken Farbensymbolik nun noch einen vergleichenden Blick auf die vier Farben des Mosaischen Heiligthums, so kann nur die grösste Befangenheit und Voreingenommenheit behaupten, es handle sich bei denselben blos um die Wahl der „edelsten und kostbarsten“ Farben und von einer symbolischen Bedeutung könne somit keine Rede sein; eine solche Auffassung ist nur möglich, wenn man von aller Geschichte des Alterthums absieht und dem Mosaismus eine religiöse Anschauungsweise zuschreibt, vermöge deren er unter die aller alten Völker herabsinkt. Mit viel mehr Schein könnte man vermuthen, dass Moses den symbolischen Gebrauch der Farben aus dem Heidenthum entlehnt und namentlich die geschlossene Vierheit derselben etwa von den Aegyptern abgesehen habe. Bei genauerer Betrachtung aber ergiebt sich auch diese Vermuthung als gänzlich unzulässig. Im Allgemeinen steht unwidersprechlich fest, dass die heidnische Farbensymbolik überhaupt auf rein kosmischem, physischem Boden ruht. Von einer Dreiheit der Grundfarben, die sich auf Entstehen, Bestehen und Vergehen bezieht, weiss der Mosaismus ebensowenig, als von einer Siebenheit derselben, die es mit den Planeten zu thun hat, und wenn er auch wie das Heidenthum eine Vierheit von Farben für das Heiligthum aufstellt, so beruht diese auf ganz andern Gründen, wie schon daraus zu entnehmen ist, dass im

Heidenthum nirgends dieselben vier Farben in gleicher Zusammenstellung und Verbindung mit einander, geschweige denn in der gleichen, stets wiederkehrenden Reihenfolge vorkommen; Hauptsache ist aber, dass die heidnischen vier Farben überall den vier Elementen entsprechen, was bei den mosaischen anzunehmen geradezu unmöglich ist, da der Mosaismus überhaupt von 4 Elementen so wenig wie von 7 Planeten etwas weiss und diese nirgends auch nur mit einem Wort erwähnt. Die Vier ist ihm Signatur göttlicher Offenbarung, und indem sie den heiligen Farben aufgeprägt ist, erscheinen dieselben als Offenbarungsfarben d. h. als solche, welche das Verhältniss des sich offenbarenden Gottes zu seinem auserwählten Volke bezeichnen (S. 214); dies Verhältniss aber hat nichts mit den vier Elementen zu thun, es ist nicht entfernt ein physisches, kosmisches, vielmehr ein rein supernaturales und ethisches.

Betrachten wir sodann die vier Farben im Einzelnen und für sich, so finden wir zwar jede auch im Heidenthum symbolisch gebraucht, jedoch in ganz anderer Verbindung und Bedeutung. Dies ist besonders der Fall bei den so häufig vorkommenden Farben Blau und (Kokkus-)Roth. Die dunkelblaue Farbe dient im Heidenthum, weil sie die Farbe des Himmels oder Aethers und zugleich die des Meeres oder Wassers ist (S. 332), einerseits zur Bezeichnung alles Ueberirdischen, Aetherischen und Geistigen, andrerseits wurde sie, weil aus dem Wasser als Urstoff Alles hervorgegangen zu sein scheint, den demiurgischen und insbesondere den Wassergottheiten beigelegt. Beides ist der Fall bei den Indern. Krischna, wörtlich der Blaue, ist der personificirte Aether und wird nicht nur mit blauem Kleide, sondern auch mit blauem Körper abgebildet; die den indischen Gottheiten öfter beigegebene Biene ist, weil sie für ein ätherisches Thier galt, in der Regel blau (v. Bohlen d. a. Ind. I, S. 228. Creuzer Symbol. IV, S. 300). Ebenso wird aber auch Narajan d. i. wörtlich „der auf den Wassern sich Bewegende“ und insofern Schaffende, blau dargestellt (Creuzer I, S. 128. 595. Rosenmüller Morgenland I, S. 3. v. Hammer Wiener Jahrb. III, S. 197). Die Aegypter geben wie dem Kneph, als Gott des reinen Aethers, so auch dem Osiris dunkelblaue Farbe (Eusebius praep. evgl. 3, 11. Pitture d'Ercol. IV, tab. 69. Creuzer I, S. 126). Der blaue Hut des Vulkan ist nach Porphyr bei Eusebius l. c. *τῆς οὐρανίου σύμβολον περιφορᾶς, ἔνθα τοῦ πυρός ἐστι τὸ ἀρχοειδές τε καὶ ἀκραιφνέστατον.* Von dem blauen Götterbild mit den Monds-

hörnern zu Elephantine im südlichen Aegypten sagt Eusebius l. c. *τὸ δὲ ἐκ κυανοῦ χρῶμα, ὅτι ὑδράγωγος ἐν συνόδῳ* (mit der Sonne) *ἡ σελήνη.* (Ritter Afrika. S. 691).) Im Mosaismus dagegen weist Blau wohl auf den Himmel hin als Wohn- und Offenbarungsort Jehova's, aber nicht auf den Aether als Element, und völlig fremd ist ihm die Beziehung auf das Meer als Urwasser. Aehnlich verhält es sich mit dem Gebrauch des Kokkus, der als die dem Blut und Feuer gemeinsame Farbe im Heidenthum zur Symbolisirung des Naturlebens dient, das durch Blut und Feuer (Wärme) bedingt ist. Es war, wie Creuzer (Symb. I, S. 126) bemerkt, von Alters her Sitte, dass man „die Schnitzbilder des Bacchus, aber nicht allein dieses Gottes, sondern auch anderer, besonders der Naturgottheiten, des Pan, des Priarpus, der Satyrn, ja nach Plutarch (Quaest. Rom. 98) gar die Bilder aller Götter roth anmalte; durch diese rohe grelle Farbengebung wollte man vermuthlich das volle Leben der Natur ... recht kenntlich machen." Als zinnoberroth (Mennig) angemalt beschreibt Ezechiel (23, 14) die Chaldäischen Götterbilder, die zur Wohllust reitzen, und nach Weish. 13, 14 war es überhaupt Regel, die von Holz gefertigten Götzenbilder mit dieser Farbe anzustreichen. Bei dem babylonischen Sakäenfest, das dem fleischlichen Naturleben, der Buhlerei gewidmet war, trug der den Gott Sandan (Sonnengott) vorstellende Sakäenkönig ein grell rothes Kleid, auch die Buhlerin, welche die Semiramis (Dercato, Göttermutter) darstellte, hatte ein solches Kleid an (Movers die Phönic. S. 489. 495). Dass Roth bei den Indern die dem Brahma d. i. der vergötterten, schaffenden, zeugenden und Lebengebenden Naturmacht zukommende Farbe ist, wurde schon oben erwähnt. Finden wir nun auch in der Schrift Anklänge an diese Symbolik, so beruhen dieselben rein nur auf der Aehnlichkeit des Kokkus mit der Farbe des Blutes und Feuers, nirgends aber wird damit das „volle Naturleben" bezeichnet. Aber auch der symbolische Gebrauch der weissen Farbe ist im Heidenthum nicht derselbe wie im Mosaismus; obwohl das natürliche, unwillkürliche Symbol der Reinheit, stellt sie diesen Begriff im Heidenthum wesentlich von seiner physischen und leiblichen Seite dar, während er im Mosaismus wesentlich ethisch aufgefasst und Weiss daher geradezu Symbol der Heiligkeit ist (S. 354), also eines Begriffs, der den Naturreligionen von Haus aus abgeht (S. 48 fg.). Wir kommen darauf unten bei der Priesterkleidung zurück. Was endlich die Purpurfarbe betrifft, so ist der Begriff, den sie darstellt,

Hoheit, Herrschaft, Königthum, an sich kein spezifisch religiöser, und es kommt dabei nur darauf an, auf was oder wen er sich bezieht; ohne mit der Purpurfarbe irgend eine spezifisch heidnische Idee zu verbinden, konnte sich der Mosaismus ihrer als Symbol der Herrschaft und des Königthums Jehova's bedienen.

---

§. 3.

Beschaffenheit der Bildwerke.

Wie bereits oben (S. 100) kurz erwähnt, waren in die Decke, die das Innere der Wohnung bildete, sowie in den Vorhang des Allerheiligsten Cherubimgebilde eingewoben, aber auch auf der Kapporeth über der Bundeslade befanden sich zwei Cherubgestalten von reinem Gold. Ausserdem war auf den bunten Zeugen überhaupt Blumenwerk dargestellt, was zwar nicht, wie beim Tempel, ausdrücklich angegeben ist, jedoch ohne Zweifel, wie sich zeigen wird, vorhanden war.

I. Cherubim.*) Die Beschaffenheit und das Aussehen der Cherubim lässt sich aus dem Namen (כְּרוּב) nicht erschliessen, da

---

*) Die hierher gehörige Literatur ist eine reichliche, und noch in neuester Zeit ist kaum über einen einzelnen Punkt unserer Untersuchung so lebhaft verhaudelt worden, als über die Cherubim. Die älteren Schriften haben J. Chr. Wolf in den Anmerk. zu Lund Jüd. Heiligthümer S 15 und Carpzov Apparat. hist. crit. antiquitt. p. 269 verzeichnet. Aus früherer Zeit sind zu nennen Spencer Dissertatio de origine arcae et Cherubinorum (de leg. Hebr. ritual. III, cp. 1), sodann J. D. Michaelis de Cherubis equis tonantibus (Comment. Götting. I, u. Supplem V, p. 1343), u. Herders sämmtl. Werke I, S. 134 ff. ferner die bei Winer (Real. W. B I, S. 226) angeführten Schriften. Der neueren Zeit verdankt man sowohl eine Reihe von besonderen Abhandlungen in Zeitschriften und Realwörterbüchern, als auch mehr oder weniger ausführliche Erörterungen in umfassenderen Werken, Commentaren und Archäologien. Zu ersteren gehören Riehm de natura et notione symbolica Cherubinorum. Bas. 1864 und: Die Cherubim in der Stiftshütte und im Tempel (Stud. u. Krit. 1871. S. 399—457). — Hengstenberg, Die Cherubim (Evang. Kirch.-Zeitung 1866 nr. 37—51 wiederabgedruckt in: Die Weiss. des Proph. Ezechiel I, S. 252—296). — Kurtz Cherubim (Herzog Real-Encyk. II, S 650 – 656) und Gesch. d. a. Bundes I, 62—65. — Dillmann Cherubim (Schenkel's Bibellexikon I, S. 509—515). — Kliefoth Exkurs über die

die Etymologie dieses Wortes ungewiss ist und bis heute über seine Grundbedeutung die verschiedensten Meinungen bestehen, von denen, wie Keil bemerkt, „keine auf Gewissheit, kaum auf Wahrscheinlichkeit Anspruch machen kann“; mit Recht sagt Riehm: „Die Etymologie des Wortes (כְּרוּב) kann der richtige Ausgangspunkt für die Untersuchung natürlich nicht sein, denn das hiesse vom Ungewissesten und Streitigsten ausgehen.“*) Man ist vielmehr lediglich an die Schriftstellen gewiesen, welche der Cherubim Erwähnung thun. Wir führen sie sämmtlich in der Reihe, wie sie in den biblischen Büchern aufeinander folgen, an, jedoch vorerst nur um zu

---

Cher. (Theolog. Zeitschrift III, S. 381—417). — Ed. Engelhardt, Beitrag zur Frage über die Cher. (Zeitschr. für luther. Theol. u. Kirche XXII, S. 209—226). — Lämmert, Die Cherubim der h. Schrift (Jahrbb. für deutsche Theol. XII, S. 587—616). — Dazu kommen die Commentare: Ewald, Die Proph. des alten Bundes II, S. 220. — Thenius, Die BB. der Könige S. 74-81. — Hitzig, Der Pr. Ezechiel, S. 6ff. Keil, Der Pr. Ezech. S. 22ff. — Delitzsch, Genesis 3. Ausg. S. 195f. — Ferner Keil, Archäologie I, S. 86 und 113. — Haneberg, Rel. Alterth. S. 188—201. — Endlich Hofmann, Der Schriftbeweis, 2. Aufl. I, S. 207. 364ff. — Nägelsbach, Der Gottmensch. I, S. 324. — Keerl, Der Mensch, das Ebenbild Gottes II, S. 184—199.

*) Gesenius (Thesaur. II, p. 710) zählt, beginnend mit den Worten: „Etymon admodum ambiguum est,“ folgende Herleitungen auf: „Aliis est a כָּרַב aravit, ut כְּרוּב pr. sit (bos) arator, quod pro כְּרוּב Ezech. 10, 14 in loco parallelo sit שׁוֹר 1, 10; aliis (Gussetio, Lud. de Dieu, Rödigero) כְּרוּב litteris transpositis est pro רָכוּב q. d. jumentum divinum (Ps. 18, 11)... aliis (v. Hydeum de rel. Pers. p. 263) i. q. קָרוֹב qui Deo propinquus est, ei adstat ... aliis (v. Maureri Comm. ad Jes. 6, 2) כרב est i. q. כָּרַם nobilis fuit, unde כְּרוּב nobilis, princeps; ne alias conjecturas memorem parum probabiles, ut Rosenmülleri (Alterthumsk. 1, 1 p. 181) et Pauli (apud Zülligium p. 31) a كرب anxit, nedum Talmudicorum commenta, quibus כרוב est i. q. chald. כרוביא ut puer (v. Buxtorf fil. Exercitatt. p. 100 Othonis Lex. rabb. s. v.); etiam Aben Esrae sententiae, cui כְּרוּב proprie est i. q. צוּרָה imago, apto firmamento caret. Sed alii non pauci (Eichorn, Einleit. i. d. a. Test. III, p. 80 ed. 4. nuper Vatke bibl. Theol. I, p. 325) persicam huic vocitribuerunt, ut eadem esset atque gr. γρύψ, gen. γρύπος, quod a pers. گرفتن (greifen) prehendere, tenere, derivabat Chr. Th. Tychsen, vel idem esse volunt atque γρυπός naso adunco rostrove praeditus.“ Gesenius selbst glaubt, כָּרַב bezeichne dasselbe wie חָרַם prohibuit a communi usu, consecravit, so dass כְּרוּב sei „custos, satelles Dei, qui profanos arcet.“

sehen, was sich aus ihnen über die Gestalt und Beschaffenheit der Cherubim ergibt.

1) Gen. 3, 24: „Er (Jehova Elohim) liess sich lagern von Osten zum Garten Eden die Cherubim und die Flamme des sich hin und her wendenden (zückenden) Schwerdtes, um zu bewahren den Weg zum Baum des Lebens.“ Luther übersetzt: „Und er lagerte vor den Garten Eden den Cherubim mit einem blossen hauenden Schwerdt, zu bewahren den Weg zum Baum des Lebens.“ Daraus hat sich die bekannte, durch Abbildungen weit verbreitete Vorstellung gebildet, Gott habe vor das Paradies einen Cherub mit einem Flammenschwerdt gestellt. Aus dem Schwerdt hat man dann auf Hände geschlossen und aus den Händen auf eine menschliche Gestalt, einen Engel. Dem steht aber der Grundtext entschieden entgegen. Für's erste ist כְּרֻבִים nicht der Singular, sondern der Plural, und חֶרֶב steht im Singular nicht im Plural; es können also nicht mehrere Cherubs mit nur Einem Schwerdt in den Händen gemeint sein. (Sodann kann das וְאֵת vor לַהַט הַחֶרֶב schon wegen des וְ hier nicht durch „Mit“ übersetzt werden, sondern steht ganz ebenso wie das אֵת vor הַכְּרֻבִים, nämlich als Bezeichnung des Objects von וַיַּשְׁכֵּן;) die Flamme des Schwerdtes gehört (also) nicht zu den Cherubim selbst, sondern ist etwas ausser und neben denselben; von einer „Hand“ oder Händen steht kein Wort da, es kann somit auch aus der gar nicht erwähnten Hand nicht auf menschliche Gestalt überhaupt geschlossen werden. Das sagt auch Luther selbst (Werke III, S. 144); „Der Text schliesset nicht, dass der Cherub das Schwerdt in der Hand gehabt und gehalten habe, sondern gibt nur so viel, dass es neben oder mit dem Cherub vor den Garten gelegt sei.“ Die Stelle gibt demnach weder unmittelbar noch mittelbar etwas über Gestalt und Aussehen der Cherubim an. (Ganz richtig bemerkt Knobel z. St: „Der Artikel vor כְּרֻבִים lehrt, dass die Sache zur Zeit des Verfassers den Hebräern wohl bekannt war“, und) Kliefoth (a. a. O. S. 382) sagt treffend: „Der Erzähler führt hier die Cherubim so unvermittelt ein, dass man sieht, er setzt voraus, dass seine Leser den Namen kennen und wissen, was sie sich dabei zu denken haben: er nennt den Namen ohne Erklärung, gibt von der Gestalt gar keine Beschreibung, erwähnt nur jener einzelnen ihnen aufgetragenen Ausrichtung.“ Was man für die Gestalt der Cherubim aus dieser Stelle beweisen will, muss Alles erst in sie hineingetragen werden; ja nicht einmal auf lebendige, individuelle Wesen

lässt sich aus ihr mit Sicherheit schliessen, wenigstens folgt dies nicht aus dem: „Er liess sich lagern," welches ja zugleich die jedenfalls unpersönliche „Flamme des Schwerdtes" zu seinem völlig parallelen Object hat,

2) Ex. 25, 18 ff.: „Und mache zwei Cherubim von Gold, von getriebener Arbeit sollst du sie machen an den beiden Enden der Kapporeth. Und mache einen Cherub an diesem Ende und einen Cherub an dem andern Ende; von der Kapporeth aus sollt ihr die Cherubim machen an ihren beiden Enden. Und die Cherubim sollen sein Flügel ausbreitend, nach oben überdeckend mit ihren Flügeln die Kapporeth, und ihre Angesichter sollen sein eines zum andern hin [einander gegenüber], zur Kapporeth hin sollen die Angesichter der Cherubim [gerichtet] sein." Dazu kommt Ex. 26, 1: „Die Wohnung sollst du machen aus zehn Teppichen von Byssus etc.; Cherubim, Werk des Kunstwebers sollst du sie machen;" ebenso vom Vorhang des Allerheiligsten V. 31: „Von Kunstweber-Arbeit soll man ihn machen [mit] Cherubim." Auch an diesen Stellen erhalten wir nicht eine Beschreibung von der Gestalt und dem Aussehen der Cherubim überhaupt und im Ganzen; es handelt sich in denselben gar nicht um etwas ganz Neues und bis dahin Unbekanntes, vielmehr um etwas bereits allgemein Bekanntes, das einer ausführlichen Beschreibung, wie z. B. die Geräthe, nicht mehr bedarf. Es wird nicht gesagt: Die Cherubim sollen Flügel und Angesichter haben, sondern nur angegeben, wie die ihnen überhaupt und bekanntermassen zukommenden Flügel und Angesichter bei den auf der Kapporeth befindlichen gerichtet und gestellt sein sollten; diese Cherubim sollten nämlich ihre Flügel ausbreiten und mit denselben die Kapporeth bedecken, und ihre Angesichter sollten gegen einander und zugleich auf die Kapporeth gerichtet werden. Darin bestand das Besondere dieser Cherubgebilde, wodurch sie sich von den in die Decke der Wohnung und in den Vorhang des Allerheiligsten eingewobenen unterschieden. Letztere hatten die gewöhnliche, bekannte Stellung und Richtung, sie sind daher auch ohne weitere Angabe nur einfach genannt. Aber auch von den auf der Kapporeth befindlichen ist nicht einmal gesagt, was für Flügel und was für Angesichter sie haben sollten, sondern nur ihre besondere, gerade hier erforderliche Richtung und Stellung ist angegeben; ob sie auch Hände und was für Leiber sie hatten, ob sie aufrecht standen oder knieeten oder lagen, darüber fehlt jede Angabe. Schon Luther (a. a. O.)

sagt: „Es ist klar, dass die Cherubim Flügel haben müssen, wie Vögel, was sie aber für Angesichter haben, weiss ich nicht," (und Witsius (Aegypt. II, 13. p. 123) bemerkt sehr richtig: „De emblematica figura, qualis ea fuit in operculo propitiatorio arcae, duo tradit Moses Exod. 25, 18—20. Primo quod passas habuerint alas sursum versus, quodque alis suis obtexerint propitiatorium. Unde id certo concludi potest, fuisse animantia volucria; at cujus speciei, quot alis, quot faciebus praedita, et quae reliqui corporis forma fuerit, ejus rei altum apud Mosen silentium est.") Man kann daher aus dieser Stelle nicht mit Riehm (in den beiden angef. Abhandlungen p. 8 u. S. 409. 421) schliessen und es für eine unbestreitbare, unzweifelhafte Sache erklären, dass die beiden Cherubim auf der Kapporeth lediglich menschliche Gestalten mit Flügeln und mit je nur Einem Gesicht waren; denn es steht weder von menschlichen Leibern, noch von menschlichen Füssen, noch von menschlichen Angesichtern ein Wort da, und namentlich lässt sich daraus, dass die Angesichter gegen einander gerichtet waren, nicht mit solcher Bestimmtheit folgern, dass es nur Menschengesichter könnten gewesen sein. Man vergleicht sonst mit den Cherubgebilden so gerne die zusammengesetzten Gestalten auf ägyptischen und assyrischen Bildwerken, aber gerade da haben die geflügelten Menschengestalten nicht auch menschliche, sondern Vögel- oder andere thierische Angesichter (Vgl. Layard Niniveh and its remains II, p. 64. Monum. II, ser. pl. 69 fig. 44. — Thenius Bücher der Kön. Taf. III, f. 10. Descript. de l'Egypt. Ant. I. pl. 2. f. 4); und namentlich haben solche geflügelte Menschengestalten, wenn sie wie die Cherubgebilde einander gegenüberstehen, Adlerangesichter (Vgl. die Abbildung bei Strauss die Länder und Stätten der h. Schr. S. 353 u. 338.). Um so weniger ist man nach dem allem berechtigt, mit Riehm zu behaupten, die vorausgesetzte, reine, nur mit Flügeln versehene Menschengestalt sei überhaupt die ursprüngliche, eigentliche und allein mosaisch-gesetzliche Cherubsgestalt, jede damit nicht völlig übereinstimmende Gestalt gehöre erst den Vorstellungen einer spätern Zeit an. (Wäre die reine Menschengestalt mit Flügeln die von Mose festgesetzte und durch das Gesetz fixirte gewesen, so hätte Josephus (Ant. 8, 3. 3) nicht wohl sagen können: *Τὰς δὲ Χερουβεῖς οὐδεὶς ὁποῖαί τινες ἦσαν εἰπεῖν οὐδ' εἰκάσαι δύναται.* Wir kommen übrigens unten bei der Bundeslade und Kapporeth (Kap. 5) auf das Einzelne der Stelle Ex. 25, 18 fg. zurück.)

3) 1 Kön. 6, 23—35. 7, 29. 36. vgl. 2 Chron. 3, 7. 10—14. Nach diesen Stellen befanden sich im Salomonischen Tempel nicht nur auf allen Wänden des Innern, wie in der Stiftshütte, sondern selbst auf den Thüren und auf den Waschbeckengestellen Bilder von Cherubim, die aber gleichfalls nur genannt und als bekannt nicht näher beschrieben werden. Ausserdem liess aber Salomo im Allerheiligsten noch zwei kolossale Cherubimstatuen von Oelbaumholz mit Gold überzogen aufstellen, über deren Form und Gestalt im Ganzen jedoch als bekannt ebenfalls nichts angegeben ist; nur die Maasse und Richtung ihrer Flügel sind sorgfältig bestimmt. Jeder Cherub hatte nämlich zwei Flügel von je 5 Ellen Länge, so dass die vier ausgestreckten Flügel von der Nord- bis zur Südseite des 20 Ellen breiten Allerheiligsten reichten, indem der linke Flügel des einen den rechten des andern berührte. Die Chronik wiederholt diese Angaben mit dem Beifügen: „Und sie standen auf ihren Füssen und ihre Angesichter [waren gerichtet] לַבַּיִת," d. i. zum Hause, gegen das Heilige hin, nicht also „einwärts" (Thenius), was schon die Richtung der Flügel nicht zuliesse, (auch würde dann בַּיְתָה stehen.) Somit ist auch von diesen kolossalen Cherubbildern nur das angegeben, was sie Besonderes haben und wodurch sie sich namentlich von den auf der Kapporeth befindlichen unterscheiden. Dies Besondere besteht in der Grösse, in der Ausdehnung der Flügel, in dem Stehen auf den Füssen und in der Richtung der Angesichter; die Haupt- und Grundgestalt aber, welche dadurch nicht berührt und alterirt wird, ist auch hier nicht beschrieben, sie kann daher auch nicht als eine rein und blos menschliche vorausgesetzt werden.*)

---

*) Nach Ewald (Gesch. des V. Israels III, S. 309) sollen diese neuen, kolossalen Cherubstatuen die Stelle der alten auf der Kapporeth vertreten haben. Er giebt zwar nach 1 Kön. 8, 1—6 die Translocirung der alten Bundeslade in das Allerheiligste des Tempels zu, behauptet aber, dass man ihr einen neuen Deckel, resp. Fussschemel gegeben habe, „weil ein Paar neue Cherube an ihn befestigt werden sollten," zu welchem Ende dieser Deckel „bis zu 10 Ellen Länge erweitert" worden sei, die Cherube selbst seien dann „10 Ellen über dem Boden angebracht" worden. Ich begreife nicht, wie dies soll zugegangen sein. Die Bundeslade war nur 3½ Ellen lang, 1½ Ellen breit und 1½ Ellen hoch (Ex. 25, 10); wie passt zu ihr nun ein 10 Ellen langer Deckel, und wie sollen die an seinen Enden befestigten Cherube 10 Ellen über dem Boden gestanden sein? Der Text weiss ohnehin von solcher Einrichtung nicht entfernt etwas. Auch Hupfeld, dem Riehm (a. a. O. S. 422) beizustimmen sehr geneigt

4) 1 Sam. 4, 4. 2 Sam. 6, 2. 1 Chron. 13, 6. 2 Kön. 19, 15. Jes. 37, 16. Ps. 80, 2. 99, 1. ist mit unmittelbarer Beziehung auf die über der Bundeslade befindlichen Cherubim von Jehova der Ausdruck gebraucht (יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים, was gewöhnlich übersetzt wird): der auf oder über den Cherubim sitzt oder thront. (Riehm (a. a. O. S. 418) bemerkt dagegen, יָשַׁב in der Bedeutung: sitzen, thronen auf oder über etwas, stehe immer mit עַל, vereinzelt auch mit אֶל, mit dem blossen Accusativ verbunden heisse es aber stets: bewohnen, man müsse daher übersetzen: Cherubos inhabitans, oder „der Bewohner der Cherube, d. i. der inmitten der Cherube wohnt," die ihn „ad instar tugurii" umgeben. Allerdings wird Ex. 25, 22 nicht gesagt, Jehova sitze auf oder über den Cheruben, sondern: er wolle sich bezeugen und reden „von zwischen (מִבֵּין) den zwei Cherubim her über der Lade des Zeugnisses;" dies ist aber doch nicht gleich mit: er bewohnt sie, oder: er wohnt in ihnen, so dass sie gleichsam sein tugurium sind, wie sie denn nirgends als eine Wohnung Jehova's erscheinen, und auch Ps. 22, 4 das יֹשֵׁב תְּהִלּוֹת nicht sagen will, er „bewohne" die Loblieder.) Das Sitzen, Wohnen, Thronen findet über der Bundeslade statt, und weil auf dieser die Cherubim stehen, zwischen denen er sich als wohnend erweist, so konnte davon kurzweg der Ausdruck (יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים) gebraucht werden. Jedenfalls aber lässt sich aus dieser ständig gewordenen und für die Bedeutung der Cherubim immerhin sehr bezeichnenden Redensart nichts Näheres über ihre Gestalt und Aussehen entnehmen.

5) Ps. 18, 11 (2 Sam. 22, 11): „Er fuhr auf Cheruben [nicht: auf dem Cherub, wie gewöhnlich übersetzt wird; denn der Artikel fehlt, man muss כְּרוּב wie Ezech. 10, 4 mit de Wette collective nehmen. Vgl. Kliefoth theol. Zeitschr. III, S. 387.] und flog; und er schwebte [bei Sam. er erschien] auf Flügeln des Windes". Der

---

ist, glaubt, dass die alten Cherube weggefallen und die kolossalen an ihre Stelle getreten seien, weil man nicht wohl annehmen könne, dass im Allerheiligsten 2 Cherubpaare sich befanden. Allein die alten goldenen Cherube bildeten nach Ex. 25, 19 ein Ganzes mit der goldenen Kapporeth, so dass sie gar nicht von ihr getrennt werden konnten; wie und warum sollen sie denn von ihr weggekommen sein? Die neuen grossen dazu gekommenen Cherube waren durchaus kein „zweckloser Ueberfluss", wie Hupfeld meint, sondern hatten ihren guten Grund in dem Verhältniss des בַּיִת zum אֹהֶל; vgl. darüber das Lange'sche Bibelwerk. VII, S. 56. Hofmann, Schriftbeweis I, S. 365 u. Kliefoth a. a. O. S. 392.

Ausdruck יִרְכַּב berechtigt nicht (als analog etwa mit רֹכֵב הַסּוּס (2 Kön. 9, 18) zu der Vermuthung, „dass der Cherub geradezu vogelartig gedacht ist, und dass man darin die älteste Vorstellung zu erkennen hat“ (Riehm). Die Cherubim sind wohl nicht ohne Flügel zu denken, aber daraus folgt keineswegs, dass sie ursprünglich überhaupt Vogelgestalt hatten; der bildliche Ausdruck רָכַר lässt auf eine solche ebenso wenig schliessen, als wenn man aus ihm folgern wollte, der Cherub habe ursprünglich Wagengestalt gehabt. Gott fährt auch auf dem Himmel (Deut. 33, 26: רֹכֵב שָׁמַיִם), und doch hat man sich den Himmel weder als einen Vogel noch als einen Wagen vorgestellt. (Die Anschauung, aus der das Bild hervorgegangen, ist dieselbe, die zu dem Ausdruck יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים geführt hat, sie beruht auf Ex. 25, 22.) Ueber die Gestalt der Cherube erhalten wir also durch diese Psalmstelle keine nähere Auskunft.

6) Ezech. 1 u. 10 enthält den Bericht über zwei Visionen, in welchen der Prophet „die Herrlichkeit Jehova's“ schaut. Eine vollständige Erklärung dieser beiden wichtigen und theilweise schwierigen Kapitel gehört nicht hierher, sie kommen hier nur insoweit in Betracht, als sie die Gestalt und das Aussehen der Cherubim betreffen. In der ersten Vision erscheinen dem Seher vier Wesen, die er schlechthin als (חַיּוֹת d. i.) nicht: Thiere, animalia, sondern animantia, Lebendige, Lebewesen (die LXX: ζῶα) bezeichnet (und in der zweiten Vision immer הַכְּרֻבִים nennt.) Er beschreibt sie von V. 5 an in folgender Weise: „Dies ihr Aussehen: Aehnlichkeit (דְּמוּת) des Menschen hatten sie, (V. 6) und vier Angesichter hatte ein jedes und vier Flügel ein jedes von ihnen; (7) und ihre Füsse waren gerade [d. i. nicht eingebogen, wie beim Knieen oder Sitzen], und die Sohle (כַּף) ihrer Füsse wie die Fusssohle eines Kalbs, und glänzend wie glühendes Erz. (8.) Und Menschenhände hatten sie unter ihren Flügeln an ihren vier Seiten; und ihre Angesichter und ihre Flügel hatten alle Viere; (9.) sich verbindend waren ihre Flügel einer mit dem andern. Sie wendeten sich nicht, wenn sie gingen; vor sich hin [stracks] gingen sie ein jedes. (10.) Und die Aehnlichkeit (דְּמוּת) ihrer Angesichter war: Menschen-Angesicht, und Löwen-Angesicht zur Rechten bei allen Vieren, und Stier-Angesicht zur Linken bei allen Vieren, und Adler-Angesicht bei allen Vieren. (11.) Und ihre Angesichter und ihre Flügel waren gesondert (פְּרֻדוֹת) von oben; bei jedem waren zwei (Flügel) sich verbindend [sie berührten sich mit ihren Spitzen, so dass alle vier Cherube als ein zusammen-

gehöriges Ganzes erschienen und sich harmonisch bewegten], und zwei (Flügel) bedeckten ihre Leiber.“ In der zweiten, späteren Vision (Kap. 10) lautet die Beschreibung der Cherubim (V. 10): „Und ihr Aussehen war Eine Aehnlichkeit bei allen Vieren [d. i. sie hatten alle gleiche Gestalt und Aussehen] ... (11) Wenn sie gingen, so gingen sie nach ihren vier Seiten; sie wendeten sich nicht, wenn sie gingen ... (12) Und ihr ganzer Leib und ihr Rücken und ihre Hände und ihre Flügel und die Räder waren voll Augen ringsherum ... (14) Und vier Angesichter hatte jeder: das Gesicht des einen [war] Angesicht des Cherub, und das Angesicht des zweiten Angesicht des Menschen, und des dritten Angesicht des Löwen nnd des vierten Angesicht des Adlers. (15) Und die Cherubim erhoben sich. Dies war das Lebendige (הַחַיָּה für כַּחַיּוֹת, welches ich [auch] am Flusse Chebar geschaut hatte“ .... (20) Dies war das Lebendige, welches ich geschaut hatte unter dem Gott Israels am Flusse Chebar, und ich erkannte, dass es Cherubim waren. (21) Vier Angesichter hatte jeder, und vier Flügel jeder, und Aehnlichkeit von Menschenhänden unter ihren Flügeln. (22) Und die Aehnlichkeit ihrer Angesichter [anlangend], sie waren die Angesichter, welche ich geschaut hatte am Flusse Chebar, ihr Aussehen und sie selbst. Sie gingen ein jeglicher stracks vor sich hin.“ — Dass, was die Gestalt und das Aussehen der Cherubim betrifft, beide vorstehende Berichte vollkommen übereinstimmen, bedarf kaum der Erinnerung, zumal Ezechiel selbst wiederholt und nachdrücklich erklärt, die letztere Erscheinung sei der früheren ganz gleich gewesen. Beide Beschreibungen sind nur insofern nicht völlig dieselben, als sie in einzelnen Punkten einander ergänzen. So erwähnt die erste nicht, wie die zweite, der vielen Augen (10, 12), und die zweite nicht, wie die erste, der Füsse (1, 7), was sich aber in keiner Weise widerspricht. Die erste beginnt V. 5 mit den Worten: „Menschenähnlichkeit hatten sie.“ Daraus pflegt man zu schliessen, dass die menschliche Gestalt die vorherrschende Haupt- und Grundgestalt des Cherub überhaupt sei, und zu ihr alles weiter Angegebene in einem entschieden untergeordneten, nebensächlichen Verhältniss stehe. Dieser Schluss geht jedoch offenbar zu weit, denn der gleich darauf folgende und damit zusammenhängende V. 6 fügt hinzu: „Und vier Angesichter hatte jedes, und vier Flügel jedes und Füsse mit Kalbssohlen,“ was sich mit einem absoluten Vorherrschen der Menschenähnlichkeit um so weniger vereinbaren lässt, als 2 von den 4 Flügeln die Leiber bedeckten, so dass diese nicht einmal

sichtbar waren und somit von der Menschengestalt fürs Auge fast nichts mehr übrig blieb als die Hände. In der Beschreibung der zweiten Vision fehlen die Worte: „Menschenähnlichkeit hatten sie“ ganz, was kaum denkbar wäre, wenn sie gerade die Hauptsache enthielten. (Manche Ausleger, wie Grotius, Spencer, Bochart, Züllig, konnten daher, sich auf 10, 14 berufend, wo כְּרוּב für שׁוֹר steht, auf den Gedanken kommen, der Stier sei die Haupt- und Grundgestalt des Cherub, was freilich, zumal diese Stelle kritisch nicht unverdächtig ist, ebenso wenig angenommen werden kann. —) Besonders hervorgehoben sind in beiden Beschreibungen die Angesichter und die Flügel. Die vier Angesichter sind bei jedem Cherub nach 1, 11, wie die Flügel (פְּרֻדוֹת, was nicht „ausgebreitet“ (de Wette) oder „gerichtet“ nach oben (Umbreit), sondern nur „getrennt“ oder „gesondert“ heissen kann (2 Sam. 1, 23. Richt. 4, 11. Gen. 10, 5. 13, 9. 11)) man wird sie sich also nicht mit Hitzig z. St. an Einem Kopf, sondern als verschiedene Köpfe zu denken haben. Sie sind übrigens in beiden Beschreibungen einander ganz gleichgestellt, keines derselben hat vor dem andern etwas voraus. Der Text weiss nichts davon, dass, wie Kurtz (bei Herzog R. E. II, S. 651) angibt, „das Hauptgesicht, nach vorne gerichtet, das eines Menschen ist“, und die übrigen Angesichter nur „Nebenköpfe“ sind, denn nach 10, 11 gingen die Cherube „nach ihren vier Seiten, nach dem Ort, wohin das Haupt gerichtet war, gingen sie demselben nach.“ (Ein besonderes Gewicht legt Riehm (a. a. O. S. 410. u. p. 2) darauf, dass bei Ezechiel der Cherub wohl vier Angesichter habe, aber nicht als aus Mensch, Löwe. Stier und Adler zusammengesetzt erscheine. Damit ist jedoch für die richtige Auffassung des Cherub überhaupt nichts gewonnen, denn bei jedem lebendigen Wesen ist das Angesicht das, woran man es erkennt.) „Im Angesicht spiegelt sich beim Menschen Seele und Geist und auch bei jedem Thiere der höheren Ordnungen seine Natur ab“ (Keil Ezech. S. 25); ja selbst das eigentliche, innere Wesen Gottes heisst Ex. 33, 20 sein „Angesicht“, und *πρόσωπον* heisst auch bei den Griechen Angesicht und zugleich Person. Wenn also der Prophet dem Cherub wiederholt und nachdrücklich das Angesicht des Menschen, Löwen, Stiers und Adlers beilegt, so will er ihn gerade damit als ein solches Wesen bezeichnen, in welchem das besondere Wesen dieser Vier geeinigt ist, und es war dies viel bezeichnender, als wenn er dem Cherub von jedem dieser *ζῶα* einen einzelnen Bestandtheil beigelegt

hätte.) Die Flügel ferner, die schon nach Ex. 25, 20 u. 1 Kön. 6, 24fg. 8, 7 nicht klein gedacht werden können, waren Adlersflügel, was sich nach Stellen wie Jer. 48, 40. 49, 22. Ex. 19, 4. Ezech. 17, 3. 7. Dan. 7, 4. Spr. 23, 5. Offb. 4, 7. 12, 14 gar nicht bezweifeln lässt; dem Adler wird (κατ' ἐξοχήν) in der Schrift das Vermögen des höchsten und schnellsten Fliegens beigelegt. (Wenn Riehm (S. 411) namentlich bei den Cheruben des Heiligthums die Adlersflügel bestreitet und ihnen überhaupt nur unbestimmte Flügel gegeben wissen will, so hängt dies mit der unerwiesenen Meinung zusammen, der Cherub sei ursprünglich „vogelartig“ gestaltet gewesen.) Die Füsse endlich, die als „gerade“ beschrieben werden, sind desshalb noch keineswegs Menschenfüsse, sie sollen nur nicht, wie dies bei heidnischen Thierkompositionen wohl vorkommt, knieend oder liegend gedacht werden. Dass ihr כַּף war „wie der כַּף רֶגֶל עֵגֶל,“ spricht offenbar für Stierfüsse (die völlige Synonymität von עֵגֶל und שׁוֹר zeigt deutlich Ps. 106, 19. 20); כַּף ist beim Fuss, was die Hand beim Arm, es ist hier also damit der Huf, die Klaue gemeint, das characteristische Zeichen des Stiers (Ps. 69, 32. Deut. 14, 4—6). (Um so weniger können wir die Bemerkung Riehms gelten lassen, die Beschreibung der Füsse wolle nicht sagen, „sie seien stierfussgestaltig gewesen, sondern nur ihre äussere Form sei der Form der Kälberfüsse gleich gewesen, d. h. nicht wie der menschliche Fuss in die Länge ausgedehnt, sondern gleichmässig abgerundet;“ denn warum soll hier der vermeintliche Menschenfuss, statt naturgemäss in die Länge gezogen, nur „abgerundet“ sein? Allerdings dient die Form des Kalbsfusses auch nicht nach Kliefoth und Keil nur zum festen Aufstehen auf dem Boden; die Stierfüsse sind vielmehr als solche überhaupt ein Bestandtheil des aus verschiedenen Wesen zusammengesetzten Cherubs und lassen sich demselben nicht abstreiten.) Zur Erläuterung verweisen wir auf die zwei ähnlich zusammengesetzten assyrischen Bildwerke bei Neumann (die Stiftsh. S. 68 u. 69) von welchen das eine gerade Stierfüsse mit Hufen, das andere Löwenfüsse mit Tatzen hat ((vgl. auch die Abbildungen bei Weiss Kostümkunde S. 230). Die Worte כְּכַף רֶגֶל עֵגֶל mit Hitzig „als Glosse zu streichen“, ist kein Grund vorhanden, sie fehlen nur im Cod. Vatic. der LXX, der falsch übersetzt: *καὶ πτερωτοὶ οἱ πόδες ἀντῶν*, andere Codd. haben richtig: *ὡς ἴχνος ποδὸς μόσχου*, auch die Vulgata hat: et planta pedis eorum quasi planta pedis vituli.)

7) Ezech. 28, 14. 16 wird der König von Tyrus wiederholt bildlich ein bedeckender (הַסּוֹכֵךְ) Cherub genannt, woraus für die Gestalt des wirklichen Cherubs weiter nichts folgt, als dass er mit besonders grossen Flügeln, also Adlersflügeln muss gedacht worden sein.

8) Ezech. 41, 18—20 beschreibt der Prophet das Innere des von ihm geschauten neuen Tempels und sagt von den Wänden desselben: „Und Cherubim und Palmen waren gemacht, und eine Palme zwischen Cherub und Cherub, und zwei Angesichter hatte der Cherub, ein Menschenangesicht nach der Palme zu auf der einen, und ein Löwenangesicht nach der Palme zu auf der andern Seite. So war's gemacht am ganzen Hause ringsherum: vom Boden bis oberhalb der Thüre waren die Cherubim und die Palmen gemacht nämlich an der Wand des Tempels.“ Während die Beschreibung des Salomonischen Tempels nur im Allgemeinen sagt: „An allen Wänden des Hauses um und um liess Salomo Cherubim und Palmen machen“ (1 Kön. 6, 29), giebt Ezechiel noch im Besondern die Ordnung und Stellung dieser Bildwerke an und fügt namentlich über die Gestalt und das Aussehen der Cherubim ausdrücklich bei, dass jeder Cherub zwei Angesichter, das eines Menschen und das eines Löwen, hatte. Man sieht daraus, dass er die Flügel und Füsse, die doch sicher nicht fehlten, gar nicht nennt und nur der zwei Angesichter gedenkt, wie ihm eben diese letzteren das Wichtigere, weil das Characteristische, waren. Jedenfalls also gehörte es nicht zum Wesen des Cherubgebildes, ausschliesslich nur Ein Angesicht, nämlich das eines Menschen, zu haben. Aber ebensowenig war es nothwendig, dass es immer vier Angesichter hatte, wie die Ezech. 1, 10 beschriebenen; zwei derselben fielen schon deshalb weg, weil sich auf den flachen Wänden nicht wohl alle vier darstellen liessen. Wenn aber dann gerade das Löwenangesicht zum Menschenangesicht kommt und demselben ganz gleich gestellt wird, so erhellt daraus, dass der Löwe nicht das unwichtigste Moment im Cherubgebilde ist und sein Angesicht nicht als zu den vermeintlichen blossen „Nebenköpfen“ gehörig betrachtet werden kann.

9) 1 Chron. 28, 18. David giebt dem Salomo ein תַּבְנִית von dem zu erbauenden Tempel und dessen Geräthen, unter denen zuletzt erwähnt werden „die Cherubim von Gold, die ausbreiten [die Flügel] und decken über der Lade des Bundes Jehova's.“ Die Stelle will nichts Anderes aussagen, als die oben unter 2. angeführte Ex. 25, 18 fg.

(Auf das unmittelbar vorausgehende הַמֶּרְכָּבָה kommen wir im folgenden §. zurück.)

10) Offb. 4, 6—8. Im geöffneten Himmel schaut Johannes den Thron Gottes und beschreibt denselben. Hiernach waren (V. 6) „in der Mitte des Thron's und rings um den Thron τέσσαρα ζῶα voller Augen vorn und hinten. (7) Und das erste ζῶον war ähnlich einem Löwen, und das zweite ζῶον ähnlich einem Rind, und das dritte ζῶον hatte das Angesicht wie ein Mensch, und das vierte ζῶον war ähnlich einem fliegenden Adler. (8) Und die vier Wesen, deren jedes sechs Flügel hatte, waren ringsum und inwendig voll Augen und hatten keine Ruhe Tag und Nacht.“ Dass diese τέσσαρα ζῶα die אַרְבַּע חַיּוֹת des Ezechiel sind, lässt sich nicht bezweifeln; es sind also auch Cherubim, wenn schon sie bei Johannes diesen Namen nicht führen, sondern ständig τὰ τέσσαρα ζῶα heissen (Offb. 5, 6. 8. 14. 6, 1. 6. 7, 11. 14, 3. 15, 7. 19, 4). Sie bilden auch hier mit einander ein Ganzes, aber nicht jedes dieser vier zusammengehörigen Wesen hat, wie die Ezechielischen, vier Angesichter, sondern je eines derselben ist überhaupt ähnlich einem der vier ζῶα, deren Angesichter bei Ezechiel zu Einem Haupt vereinigt sind. Ob ausser dem Angesicht jedes einzelne ζῶον auch die dazu gehörige Körpergestalt hatte, lässt der Text unbestimmt. Hengstenberg nimmt mit Vitringa an, dass bei jedem nur das Angesicht verschieden, die übrige Gestalt aber die menschliche war. Aus dem Niederfallen aller vier (Offb. 5, 8. 19, 4) folgt dies jedoch nicht, wie denn umgekehrt daraus, dass dem dritten ζῶον ausdrücklich ein Menschenangesicht zugeschrieben wird, Bengel den Schluss zieht: „es hatte also im Uebrigen die Gestalt eines Menschen nicht.“ Man muss sich hier, wie Düsterdieck z. St. mit Recht bemerkt, bescheiden, nicht mehr zu wissen, als was im Text gesagt ist. Hauptsache ist, dass wenigstens jedenfalls in den Angesichtern, in denen sich die Natur und der Character jedes lebendigen Wesens ausspricht (S. 371), Löwe, Stier, Mensch und Adler vertreten sind. Diese vier stehen hier einander völlig gleich, das Menschenangesicht dominirt keineswegs, es wird nicht einmal vor den andern, sondern erst an dritter Stelle genannt. Der Flügel hat jedes dieser ζῶα nicht vier, sondern wie die Seraphim bei Jesaja (6, 2) sechs; nach Bengel dienten 2 zum Fliegen, 2 zur demüthigen Verhüllung des Angesichts und 2 zur Bedeckung der Füsse.

11) Hebr. 9, 5 ist die einzige Stelle im N. T., wo das Wort (*Χερουβίμ*) vorkommt, aber nichts weiter von ihnen gesagt wird, als dass sie in der Stiftshütte die Kapporeth der Bundeslade „überschatteten.“ (Das beigegebene *δόξης* gibt, selbst wenn man es durch splendidi übersetzen wollte, keinerlei Auskunft über die Gestalt.)

Aus vorstehender Zusammenstellung sämmtlicher Schriftstellen, die der Cherubim Erwähnung thun, ist zu ersehen, dass ihre Gestalt nicht stets und überall die gleiche, also keine feststehende, sondern nach Zeit, Ort und Umständen eine bald mehr bald weniger verschiedene ist. Mit Recht sagt darüber unter Hinweisung auf die Worte Calmets im Diction. s. v. Cherub. Haneberg (d. Alterth. der B. S. 190): „Von dem Wechsel der Gestalten wird sich Jedermann überzeugen, der die verschiedenen Stellen der Schrift, die von den Cherubim handeln, vergleichen will ... Dieser Wechsel geht indess nicht über vier Gestalten hinaus. Wenn daher bestimmt werden soll, welche Gestalt die Abbildungen an der Bundeslade und später im Salom. Tempel gehabt haben, so kann man nur entweder Eine jener vier Gestalten, oder eine Verbindung von zweien oder dreien oder allen vieren wählen.“ Darin stimmen alle Angaben überein, dass der Cherub, selbst in der einfachsten Form und Gestalt, jedenfalls immer ein kombinirtes, aus Bestandtheilen verschiedener *ζῶα* zusammengesetztes Wesen ist, somit auch seiner Gestalt und seinem Aussehen nach keinem der sichtbaren Welt und Wirklichkeit angehörigen Geschöpf gleicht, wie denn Josephus (Antiq. 3, 6, 6) sagt: *ζῶα δ'ἐστὶ πετεινὰ, μορφὴν δ'οὐδενὶ τῶν ὑπ' ἀνθρώπων ἑωραμένων παραπλήσια*, und (8, 3, 3): *τὰς δὲ Χερουβεῖς οὐδεὶς ὁποιαὶ τινὲς ἦσαν εἰπεῖν οὐδὲ εἰκᾶσαι δύναται.*) Es liegt, wie wir im folgenden §. sehen werden, dem Cherubgebilde eine bestimmte Idee zu Grunde, deren sinnlicher, sichtbarer Ausdruck sich innerhalb der vier *ζῶα*: Löwe, Stier, Mensch und Adler bewegt, ohne ein fest bestimmter zu sein. Richtig bemerkt daher Umbreit (Stud. u. Krit. 1843. S. 159): „Nur die Zusammensetzung hat man festzuhalten, auf die Gestalt selbst kommt es nicht an; diese ist sicher eine wandelbare gewesen.“ So haben sie auch v. Meyer (Bibeldeutungen S. 179), Grüneisen (Kunstblatt 1834. S. 16) u. A. aufgefasst. Dazu ist man besonders noch durch das Mosaische Grundgesetz genöthigt: „Du sollst dir kein Bildniss machen weder dess, das oben im Himmel, noch dess, das unten auf Erden ist“ (Ex. 20, 4). Es würde diesem Gebot geradezu wider-

sprochen haben, wenn über der das Grundgesetz verwahrenden Bundeslade Bilder von irdischen oder himmlischen Wesen angebracht gewesen wären, die eine bestimmte, gesetzlich fixirte Gestalt gehabt; der Missverstand und Missbrauch hätte dann bei dem zu Idolen so sehr geneigten Volk kaum verhütet werden können. War aber die Gestalt dieser Gebilde eine nicht fixirte, unbestimmte und wandelbare, wie sie denn schon an den flachen Wänden nothwendig eine andere als auf der Kapporeth war, so konnte sich auch keine bestimmte oder gar abgöttische Vorstellung von ihnen festsetzen. Die Unbestimmtheit und Wandelbarkeit der Gestalt lässt es denn auch nicht wohl zu, jetzt noch eine Zeichnung der Cherubimgebilde zu entwerfen, wie sie so vielfach schon versucht worden, aber meist misslungen ist.*) Wir stimmen Winer (Real. W. B. I, S. 226) bei, welcher sagt: „Auf die vollständige Zeichnung der mos. Cherubim ist für immer Verzicht zu leisten.“

– Die verschiedene Gestalt, welche die Cherubim nach den biblischen Angaben haben, wird jetzt häufig daraus erklärt, dass sie im Verlauf der Jahrhunderte allmählich eine wesentlich andere geworden sei, als sie anfangs und ursprünglich gewesen. So hat schon Herder (Geist der hebr. Poesie I, 163 fg.) die Ansicht aufgestellt: „In den ältesten Zeiten war es [der Cherub] ein ehrwürdiges Wundergeschöpf, in der Stiftshütte ward es todtes Kunstwerk, in den Psalmen und Gedichten Bild, in der prophetischen Vision endlich ζῶον, himmlisches Geschöpf, Träger der Herrlichkeit Gottes.“ Ganz be-

---

*) Einige Beispiele mögen davon Zeugniss geben. Bei Lund (Jüd. Heiligth. S. 26 u. 36) haben sie aufrechtstehende Menschen- und zwar gemäss den Angaben der Rabbinen Jünglingsgestalt, zwei Flügel oben an den Schultern und zwei an den Hüften, mit denen sie die Scham bedecken, zwei aufgehobene betende Hände und zwei Stierfüsse. Bei Witsius (Miscell. s. p. 425) sind es gelockte, jugendlich-menschliche, knieende Gestalten mit zwei Flügeln. Züllig (die Cherubim-Wagen Taf. 1) hat sie als auf den Hinterfüssen stehende Stiere mit Flügeln abbilden lassen. Nach Thenius (die B.B. der Kön. Taf. III, f. 7) sind es characteristisch ägyptische Figuren, stattliche Menschengestalten mit Hauben und kostbaren bequasteten Röcken, sowie mit grossen Flügeln; auf der Kapporeth knieen sie. Neumann (die Stiftshütte S. 71. u. 135) giebt dem Cherub Stiergestalt, die mit den Vorderfüssen knieet, Adlerflügel, Löwenmähne und einen „Christuskopf“ mit einem Stierhorn und menschlichen Ohren hat. Riggenbach (die mos. Stiftsh. Taf. I u. III, vgl. S. 37) stellt sie als menschliche Gestalten dar, die Flügel und Stierfüsse haben, der Leib ist umhüllt und der Kopf mit einer Mütze bedeckt.

sonders aber hat neuerdings Riehm in seinen beiden Abhandlungen darauf gedrungen, dass „bei der Untersuchung des noch so streitigen Gegenstandes der geschichtliche oder genetische Gang aufs strengste eingehalten werde.“ Es liegt nach ihm Alles daran, die Zeiten zu unterscheiden, also nicht von den Ezechiel'schen Visionen auszugehen, sondern die Beschreibung der Mosaischen Cherubim Ex. 25, 18 fg. und der Salomonischen 1 Kön. 6, 23 fg., die „wesentlich von gleicher Art waren“, zu Grunde zu legen; von der Stelle Gen. 3, 24 könne nicht ausgegangen werden, weil sie nicht der ältern elohistischen Grundschrift, sondern dem späteren Jehovisten angehöre, der die Cherubim mit der ungeschichtlichen Paradiesessage in Zusammenhang gebracht habe. Die in der Stiftshütte auf der Kapporeth der Bundeslade befindlichen Cherubimgebilde nun hätten der Textangabe zufolge je Ein Angesicht, zwei Flügel und aufrechte Stellung, demnach überhaupt „alatorum hominum figuram“ gehabt; dasselbe gelte auch von den im Allerheiligsten des Tempels von Salomo aufgestellten. Dies sei demnach die eigentliche, legale und normale Form und Gestalt des Cherubimgebildes gewesen. Erst Ezechiel habe dieselbe geändert und erweitert dadurch, dass er ihm vier Angesichter, vier Flügel, vier Hände und Stierfüsse gegeben, und zwar um des Thronwagens willen, der so beschaffen gewesen, dass er ohne umzukehren nach jeder der vier Himmelsgegenden dirigirt werden konnte. Zugleich liege die Vermuthung nahe, dass den im Exil lebenden Propheten die babylonischen, aus verschiedenen Thieren zusammengesetzten Bildwerke veranlasst hätten, „ut omnino novi aliquid movens, Cherubis speciem multiformam tribuere conaretur.“ Wiederum nach Jahrhunderten habe Johannes das Ezechiel'sche Gebilde dahin geändert, dass er die vier Angesichter desselben in vier Einzelwesen mit je sechs Flügeln verwandelte; „attamen nativa et propria Cheruborum notio symbolica ita obscurata videtur, ut agnosci vix possit.“ — Dieser ganzen Auffassungsweise steht, soweit sie vorerst die Gestalt und das Aussehen der Cherubimgebilde betrifft, Folgendes entgegen: a) Dass die Cherubim der Stiftshütte reine Menschengestalten mit Flügeln waren, steht, wie wir oben (S. 365) gesehen haben, weder exegetisch noch historisch fest, sondern ist eine blosse Vermuthung, welche, da der Text Ex. 25 nichts davon sagt, sondern nur überhaupt von Angesichtern und Flügeln redet, auf keine Gewissheit Anspruch machen kann. Sprächen es die Textesworte so bestimmt aus, so hätte z. B. der gelehrte Haneberg (a. a. O.

S. 197) es nicht für das Wahrscheinlichste erklären können, „dass an dem einen Ende der Kapporeth ein geflügelter Löwe, auf dem andern ein geflügelter Stier, beide mit menschlichem Antlitze, aber liegend, wie die ägyptischen Sphinxe, abgebildet waren.“ Auch dies ist eine blosse Vermuthung, weil der Text über die Gestalten schweigt. Die Behauptung, dass Alles, was über die geflügelte Menschengestalt hinausgeht oder von ihr abweicht, einer späteren Zeit angehöre und eine mit der gesetzlichen Normalgestalt nicht übereinstimmende mehr oder weniger eigenmächtige Abänderung sei, beruht somit auf einer unerwiesenen Voraussetzung und hat keinen festen Boden, wie er doch für eine Untersuchung, die eine streng „methodisch-geschichtliche“ sein soll, gefordert werden muss. Riehm selbst hält, wie wir unten sehen werden, die Mosaische Cherubgestalt nicht einmal für die ursprüngliche, sondern für die erst aus dieser später gewordene. — b) Dass die visionären Ezechielischen Cherubgestalten von den Mosaischen in der Stiftshütte verschieden sind, ist augenfällig, und wir sind weit entfernt davon, letztere aus ihnen ergänzen oder nach ihnen modeln zu wollen. Allein das kann nicht zugegeben werden, dass Ezechiel, „novi aliquid movens“, das von Mose legalisirte, durch das Heiligthum sanctionirte und seit tausend Jahren bestehende Cherubgebilde durch allerlei bisher unbekannte „additamenta“ wesentlich abgeändert haben sollte. Ezechiel war der Sohn eines Priesters und als solcher schon mit den Culteinrichtungen und mit dem Tempel, den er vielleicht selbst noch gesehen hatte, wohl bekannt und vertraut. Dazu kommt, dass er unter allen Propheten gerade derjenige ist, der sich durch einen vorherrschend priesterlichen, streng gesetzlichen Character auszeichnete (vgl. Hävernick Comment. S. 14. De Wette Einl. S. 317) und auch im Exil unerschütterlich fest auf dem Boden des Gesetzes und der väterlichen Satzungen stand, seine Weissagungen selbst sind von diesem priesterlichen Geiste durchdrungen. Von ihm lässt sich daher am wenigsten behaupten, dass er das bis dahin nur in einer reinen Menschengestalt bestehende Cherubgebilde völlig umgestaltet, nämlich zu dem Einen menschlichen Angesicht noch drei weitere, und zwar rein thierische, hinzugefügt und statt der menschlichen Füsse Kalbs- oder Stierfüsse, statt des einen Flügelpaars vier Flügel ihm gegeben habe. Er hätte damit in den gesetzlich sanctionirten Cherub etwas seinem Grundwesen völlig Fremdes, ja Widersprechendes hineingetragen und die herkömmliche Form so gut wie gänzlich verlassen. Mit Recht

sagt daher Umbreit (Comm. über Hesek. S. 12): „Was die Gestalt der Cherubim betrifft, so hat der Prophet gewiss ihr ihm vom Tempel, der Bundeslade und der Stiftshütte vorschwebendes Urbild mit gewissenhafter Treue in der Grundform nachgezeichnet, aber mit einzelnen die Idee vervollständigenden Zügen bereichert, nur nicht wesentlich verändert ... Von hinzudichtender Willkür kann nicht die Rede sein.“ Der angegebene Grund, der ihn zur Hauptänderung, nämlich zur Verwandlung des Einen Angesichts in vier bewogen haben soll, ist nichts weniger als stichhaltig, denn der vier Himmelsgegenden (אַרְבַּע רוּחוֹת Jer. 49, 36) wird in beiden Visionen mit keinem Wort gedacht, geschweige etwas auf sie gegründet. Auch ist, wie sich unten noch zeigen wird, von einem Thronwagen keine Rede, die Räder befanden sich nicht am Thron, sondern sind den Cherubim beigegeben, die keineswegs den Wagen zogen. Namentlich aber ist nicht abzusehen, wie zu dem Zweck, dass sich der vermeintliche Wagen, ohne umzuwenden, nach allen Himmelsgegenden bewegen konnte, nöthig war, zu dem einen menschlichen Angesicht noch drei thierische und zwar gerade die eines Löwen, Stiers und Adlers hinzuzufügen, da diese Thiere als solche mit den vier Himmelsgegenden ganz und gar nichts zu thun haben, und ausserdem auch noch die Menschenfüsse in Kalbs- oder Stierfüsse umzuwandeln. Noch weniger haltbar ist die Vermuthung, dass den Propheten der Anblick der babylonischen vielfachen Thierkompositionen veranlasst haben soll, den Cherubim eine ganz andere, neue Gestalt zu geben. denn er eifert ja gerade gegen jede Berührung mit allem heidnischen Wesen und schreibt Kap. 23, 14 fg. dem Anschauen der Babylonischen Bildnereien sogar den Abfall des Volkes von seinem Bundesgott, die geistliche „Hurerei“, zu. Auch hatte er Löwen- und Stierbilder gar nicht erst im Exil zu sehen bekommen, denn schon im Salomonischen Tempel waren solche selbst neben den Cherubim angebracht (1 Kön. 7, 29. 36). Die Behauptung endlich, die Cherubim des Tempels hätten noch wie die der Stiftshütte nur Ein und zwar menschliches Angesicht gehabt, ist gleichfalls eine unbegründete Voraussetzung; denn wenn dies auch bei den beiden kolossalen Gebilden im Allerheiligsten der Fall war, so hatten doch die an den Wänden dargestellten, wie Thenius zu 1 Kön. 6, 23 mit Recht bemerkt, „nach Ezechiels hier gewiss das Geschichtliche gebender Schilderung je zwei nach rechts und links gewendete Antlitze, das eines Menschen und das eines Löwen.“ Dass sie auch

Flügel hatten, ist ausser Zweifel; es sind also an den Gebilden der Wände jedenfalls die drei: Löwe, Mensch und Adler mit einander verbunden, und da Ezechiel den von ihm geschauten Cherubim ausser dem Stiergesicht auch noch ausdrücklich Stierfüsse zuschreibt (1, 7), so wird dieses vierte ζῷον auch bei den Wandgebilden nicht gänzlich gefehlt haben. Man hat also um so weniger Grund zu der Behauptung, Ezechiel habe das bisherige Mosaisch-Salomonische Cherubgebilde umgestaltet und etwas Neues aus ihm gemacht. Mit der religiösen Ueberzeugung und der so entschieden gesetzlichen Gesinnung dieses Propheten, wie sie nun einmal geschichtlich und unleugbar vorliegt, verträgt es sich nimmer, dass er den Faden einer tausendjährigen Ueberlieferung sollte abgerissen und in die Cherubvorstellung etwas hineingebracht haben, was ihr ursprünglich fremd war oder ihr gar widersprach. Seine Darlegung der Cherubgestalt ist vielmehr eine symbolische Auseinanderlegung und Entfaltung der dem Cherub überhaupt zu Grunde liegenden Idee, die wir im folgenden § nachzuweisen haben. Die drei Angesichter, die er zu dem angeblich alleinigen Menschenangesicht hinzugefügt haben und in denen die von ihm herrührende Hauptänderung bestehen soll, sind keine eigenmächtige Zuthaten, „additamenta“, sondern unmittelbar aus der Grundidee des Cherub hervorgegangen; was schon der Mosaisch-Salomonische Cherub in sich schloss, das liegt im Ezechielischen explicite vor. — c) Dass wie Ezechiel die alte überlieferte Cherubgestalt verändert habe, so wiederum die Ezechielische von Johannes verändert worden sei und zwar in einer Weise, welche die alte ursprüngliche Gestalt kaum mehr erkennen lasse, kann nicht zugegeben werden. Bei aller Verschiedenheit der Johanneischen von der Ezechielischen Vision stimmen doch hinsichtlich der Cherubvorstellung in der Hauptsache beide überein. „Während bei Ezechiel die Gestalten der vier Cherubim das vierfache Angesicht des Löwen, des Stiers, des Menschen und des Adlers in wunderbarer Zusammensetzung tragen, hat Johannes mit schönerer Klarheit die vier Wesen also gesehen, dass in jedem derselben nur ein Theil jener vierfachen Gestaltung ausgeprägt war“ (Düsterdieck die Offb. Joh. 2 Aufl. S. 225). Gerade daraus, dass Johannes statt des Ausdrucks „Cherubim“ immer τὰ τέσσαρα ζῶα sagt und sie auch ausdrücklich namhaft macht, sieht man, was auch ihm beim Cherub die Hauptsache war und worin ihm das Wesen desselben bestand, nämlich in der Verbindung der vier ζῶα zu Einem Ganzen. Nicht

blos in einer geflügelten Menschengestalt fand er das Grundwesen des Cherub ausgesprochen, sondern er betrachtete für eine vollständige Darstellung desselben Löwe und Stier als ebenso integrirende Bestandtheile wie Mensch und Adler. Und dass diese Vierheit nicht in den vier Himmelsgegenden und in einem nach denselben sich bewegenden Thronwagen ihren Grund hat, erhellt aus der ganzen Vision noch viel bestimmter, als aus der Ezechielischen. Wie wenig Johannes an andere Cherubim als die in der Stiftshütte und im Tempel dargestellten dachte, ergibt sich aus Offb. 11, 19 und 15, 5, wornach ihm *ὁ ναὸς τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου* im Himmel aufgethan ward und er nicht nur die Bundeslade mit den darauf befindlichen Cherubim schaute, sondern auch noch, wie eines der vier *ζῶα* den sieben Engeln sieben Schalen gab (vgl. Kliefoth a. a. O. S. 414).

– Fassen wir alles Bisherige zusammen, so erscheint es keineswegs als ein echt geschichtliches, genetisches Verfahren, wenn man hinsichtlich der Cherubgestalt von einer gar nicht erwiesenen Voraussetzung, als wäre sie eine sichere, unzweifelhaft feststehende historische Thatsache, ausgeht und dann jede spätere, mit ihr nicht völlig gleiche biblische Angabe für eine förmliche Abänderung und Umbildung der Grundgestalt erklärt. Auf einem so rein äusserlich geschichtlichen Weg lässt sich der Begriff des Cherub überhaupt nicht auffinden. Dieser zieht sich durch die ganze Schrift und bleibt sich bei allem Wechsel der äusseren Gestalt immer gleich. Ein streng genetisch-geschichtlicher Untersuchungsgang besteht nicht darin, dass man zeigt, wie im Verlauf der Zeit die äussere Gestalt eine andere geworden sei, sondern darin, dass man das, was alle biblischen Angaben über das Wesen der Cherubim mit einander gemein haben, aufsucht und auf dieser Grundlage dann die Genesis der im Verlauf der Offenbarungsgeschichte eingetretenen äusseren Modificationen nachzuweisen versucht.

II. Blumen. Es ist an und für sich schon unwahrscheinlich, dass auf den bunten Zeugen, auf welchen, wie auf den beiden Vorhängen des Heiligen und des Vorhofs, keine Cherubim dargestellt waren, die Farbenfäden sollten regellos durcheinander gelaufen sein. (An blos „gewürfelte oder gestreifte Gewebe“ mit Knobel (zu Ex. 25. S. 259) zu denken, liegt kein Grund vor. Dagegen gibt Josephus (Ant. 3, 6, 2) von dem Vorhang des Vorhofs an: *πολλῶν αὐτῷ συνανθούντων καὶ ποικίλων, ὁπόσα μὴ ζώων, ἐξετύποῦντο μορφάς,*

und von dem Vorhang des Allerheiligsten sagt er: *ὡραῖον δὲ τὸ φάρσος ἄνθεσι παοτοίοις, ὅσα γῆθεν ἀνέρχεται διαπεποικιλμένον.*) Die Richtigkeit dieser Angabe im Allgemeinen wird dadurch bestätigt, dass auf den Wänden und Thüren des Tempels, dessen Vorbild und Muster die Stiftshütte war,(Gebilde von פְּקָעִים וּפְטוּרֵי צָצִים d. i.)Knospen und aufgebrochenen Blumen sich befanden (1 Kön. 6, 18. 29). Dass diese bei der Stiftshütte nicht ausdrücklich erwähnt sind, mag wohl daher rühren, dass sie sich bei farbigen, bunten Geweben gewissermassen von selbst verstanden, während sie beim Tempel in das Cedernholz erst eingeschnitten werden mussten. Im Alterthum nämlich dachte man, wenn etwas als bunt bezeichnet wurde, ohne weiteres an Blumen und Blüthen, wie dies schon der Sprachgebrauch beweist, der für Farbe und Blüthe ein und dasselbe Wort hat. (Josephus (Ant. 3, 8, 1) verwechselt *χρόα* und *ἄνθος* mit einander, indem er nach Erwähnung der vier Farben der Stiftshütte fortfährt: *ἔριά τε τοῖς προειρημένοις ἄνθεσι μεμολυσμένα.* Der Buntfärber heisst *ἀνθοβάφος*. Selbst die Farbe, welche von getödteten Thieren gewonnen wird, heisst geradezu *ἄνθος*. So sagt Aristoteles (hist. anim. 5, 5): *σπουδάζουσι δὲ ξώσας κόπτειν ἐὰν γὰρ πρότερον ἀποθάνῃ, συνεξεμεῖ τὸ ἄνθος*, und Braun bemerkt in dieser Beziehung (de vest. sacerd. Hebr. p. 307): „Aliquando floribus pictae erant vestes. Ejusmodi picturas Graeci *ἄνθινα* vocabant, utut et purpuram aliquando *ἄνθος* dixerint ... Sic sacerdos Herculis apud Plutarchum dicitur induisse *στολὴν ἀνθίνην*. Sic et Caligula triumphavit in *ἐσθῆσι ἀνθηραῖς*. Dio Artemidorus 2, 3: *γυναικὶ δὲ ποικίλη καὶ ἀνθηρὰ ἐσθὴς συμφέρει* ... Suidas in voce *ἑταῖρος*: *νόμος Ἀθήνησι, τὰς ἑταίρας ἄνθινα φορεῖν.*“) Die alten Aegypter hatten, wie Hengstenberg (Mos. u. Aeg. S. 140) mit Recht angibt,) „eine ausserordentliche Vorliebe für Blumen, natürliche und künstliche. Ueberall findet man den Lotos und andere Lieblingsblumen als Verzierung angebracht. Sie bildeten nach Plinius 21, 2 sogar phantastische Blumen, welche den Namen Aegyptiae erhielten.“ Auch auf den assyrisch-babylonischen Denkmälern finden sich reichlich Blumengebilde((vgl. z. B. bei Layard Monum. of Nin. Pl. 56. Neumann Stiftsh. S. 75. Strauss die Länder der h. Schr. S. 338)). Bis heute sieht man im Orient auf bunten Zeugtapeten und Kleidungsstücken Blumengebilde dargestellt (Rosenmüller Morgenland IV, S. 186.). Wie sehr nun auch die alten Hebräer an Blumengebilde namentlich bei Cultgegenständen gewöhnt

waren, sieht man daraus, dass sich solche nicht bloss an den Tempelwänden befanden. Um die heiligen Geräthe, die Bundeslade, den Tisch mit den Broden, den Räucheraltar ging ein Kranz (זֵר, *στέφανος*, Ex. 25, 11. 24. 30, 3); am heiligen Leuchter waren blumenförmige Kelche mit Knäufen angebracht (Ex. 25, 33), das eherne Meer im Vorhof des Tempels hatte die Form eines Lilienkelches, und um seinen Rand zogen zwei Reihen Blumenknospen her; die Kapitäle der beiden Säulen Jachin und Boas hatten die Form eines aufgeblühten Lilienkelchs, und an den Gestühlen der Waschbecken hingen über den Cherubimgebilden Blumenkränze (1 Kön. 7, 19. 22. 24. 26. 29. 37); das Diadem des Hohenpriesters heisst geradezu (צִיץ d. i.) Blume, und die Kopfbedeckung der gemeinen Priester hatte die Form eines Blumenkelchs (גָּבִיעַ Ex. 28, 36. 40); ja jeder Israelit musste an seinem Oberkleide צִיצִית tragen, die ihn an die Gebote Jehova's erinnern sollten (Num. 15, 38). Nach allem dem lässt es sich um so weniger bezweifeln, dass auch auf den bunten Geweben der Stiftshütte Blumengebilde sich befanden, nur kann nicht angegeben werden, von welcher Gattung dieselben waren, ob von einerlei, etwa Lilien, oder ob von verschiedener Art, da es hierüber an jeder Andeutung fehlt. (In neuerer Zeit hat nur Friederich (Symb. der St. H. S. 142) die Blumengebilde überhaupt verworfen, offenbar weil sie zu seiner oben (S. 163 fg.) erwähnten anatomischen Deutung der St. H. nicht passen. Er erklärt das Zeugniss des Josephus für „desto unglaubhafter, je phantastischer seine Beschreibung" sei; die Gebilde auf den Tempelwänden lässt er ganz unberücksichtigt, und die Berufung auf den Sprachgebrauch, nach welchem Farbe und Buntheit gleich Blüthe und Blume ist, findet er „doch wirklich zu lächerlich, als dass sie einer Berücksichtigung werth scheinen könnte;" dagegen hält er die bunten Gewebe für ein Bild des „Geäders des menschlichen Fleisches" und des „Muskelsystems." Die Verkehrtheit dieser zugleich so unbesonnen absprechenden Auffassung macht eine ausführliche Widerlegung unnöthig. Daraus, dass die Blumengebilde nicht ausdrücklich genannt sind, kann man so wenig auf ihr Nichtvorhandensein schliessen, als daraus dass Ezechiel sie nicht erwähnt, folgt, dass sie im Tempel fehlten, dem sie doch so bestimmt und wiederholt zugeschrieben werden (1 Kön. 6, 18. 29. 32. 35.)

§. 4.

Bedeutung der Bildwerke.

Wenn selbst dem, was bei jedem Bau durch äussere Nothwendigkeit bedingt ist, wie dem Baumaterial die Bedeutsamkeit nicht völlig abgesprochen werden kann, so lässt sie sich am wenigsten bei den Bildwerken bezweifeln, die mit äusserer Nothwendigkeit ganz und gar nichts zu thun haben. Mögen sie immerhin als Schmuck und Zierde für das Gebäude erschienen sein, so war dies doch nimmer ihr eigentlicher Zweck: ihre religiöse Bedeutung vielmehr ist und bleibt die Hauptsache; kennt ja doch überhaupt das ganze Alterthum, zumal das orientalische, keine in den Bereich des Cultus gehörige Gebilde, die blosse Schaustücke oder „todte Kunstwerke“ gewesen wären. Der bedeutsame Character erscheint hier oft so sehr als Hauptsache, dass er selbst auf Kosten der Kunst und Schönheit die äussere Form und Gestalt der Gebilde beherrscht.

I. Die Cherubim. Um die Bedeutung dieser vielbesprochenen Gebilde, so weit es für unsere Untersuchung überhaupt erforderlich ist, festzustellen, haben wir zuerst aus den Angaben der Schrift die ihnen zu Grunde liegende Idee zu entwickeln, sodann ihr Verhältniss zu den analogen heidnischen Gebilden in Betracht zu ziehen, und endlich eine Prüfung der verschiedenen über ihre Bedeutung bestehenden Ansichten vorzunehmen.

A) Begriff und Wesen der Cherubim. Da die Etymologie des Wortes כְּרוּב bis heute eine strittige ist (S. 363), so lässt sich aus ihm für die Bedeutung der Gebilde ebensowenig wie für ihre Gestalt und Aussehen etwas Sicheres entnehmen. Man ist daher, was ihre Benennung betrifft (S. 92), an das Wort gewiesen, welches sonst noch von ihnen gebraucht wird. Ezechiel nämlich nennt sie nicht blos einmal und vorübergehend sondern fast beständig חַיּוֹת (1, 5. 13. 14. 15, 19. 22. 10, 15. 20), wofür die LXX immer ζῶα haben; Johannes bedient sich sogar nie des Ausdrucks Cherubim, sondern bezeichnet sie immer durch ζῶα und zwar im Gegensatz zu θηρίον (Offb, 4, 6—9. 5, 6—14. 6, 1—7. 7, 11. 14, 3. 15, 7. 19, 4 vergl. mit 11, 7. 13, 1. 14, 9 u. s. w.). Wenn sie dann Ezechiel sogar geradezu auch הַחַיָּה d. i. das Leben nennt (10, 15. 20), und vom רוּחַ הַחַיָּה in ihnen spricht (10, 17), so sieht

man daraus um so mehr, dass הַחַיּוֹת in prägnantem Sinn steht und Lebende oder Lebendige *κατ' ἐξοχήν* bezeichnet, d. h. solche, in denen das creatürliche Leben sich koncentrirt und kulminirt, deren Natur und Wesen im Leben selbst besteht. Nimmer aber würde der Prophet die כְּרֻבִים schlechthin הַחַיּוֹת und הַחַיָּה genannt und beide Namen identificirt haben, wenn er sie nicht vor allem als Lebewesen erkannt hätte. Damit ist denn auch die Grundidee ausgesprochen, in welcher zuletzt alles wurzelt, was von den Cherubim ausgesagt und ihnen beigelegt wird.*) Zunächst erklärt sich daraus die Verbindung der Vier: Stier, Löwe, Adler, Mensch zu Einem Wesen. Den Grund dieser Verbindung gibt schon der von Spencer (de leg. Hebr. rit. 3. p. 242) und Schöttgen (hor. hebr. p. 1108) angeführte Satz der jüdischen Theologie an. Der Talmud (Schem. rabba 23. p. 122) sagt: „Quatuor sunt, qui principatum tenent in hoc mundo. Inter creaturas homo, inter aves aquila, inter pecora bos, inter bestias leo. Quilibet horum regnum habet et magnificentiam quandam, ponuntur autem sub throno majestatis divinae Ezech. 1, 10. Hoc vero cur factum est? Resp. Ut nullum ex illis sese extollat in mundo, sed sciant regnum Dei sit super illos.“ Ebenso heisst es in Schir haschirim rabba 3, 1 u. Midr. lillim 103,

---

*) Vergeblich hat Hofmann (Schriftbeweis I, S. 368), dem Kurtz (a. a. O. S. 653) beistimmt, ausgehend von der Stelle Ezech. 28, 1—19, auf die wir unten zurückkommen, dagegen eingewendet: „Ezechiel gebraucht ja jenen Namen nicht als eine geläufige Bezeichnung. Er sagt nicht, inmitten der Feuererscheinung, welche auf ihn zugekommen, habe er die vier חַיּוֹת, die unter diesem Namen wohl bekannten, gesehen, sondern er bedient sich des allgemeinsten Ausdrucks, welcher möglich war, um zu bezeichnen, was sich in jener Erscheinung seinem Auge zunächst dargeboten. An den vier lebendigen Wesen, welche er gewahrte, als ihm die Erscheinung näher kam, ward er zuerst dies inne, dass es nicht ein Ding war, was er sah, sondern ein Leben.“ Allein von einem allmähligen Näherkommen und erst späteren Innewerden dessen, was er sah, steht nichts im Text. Die Benennung חַיּוֹת war dem Propheten eine so geläufige, dass er sich ihrer eben so häufig als der Benennung כְּרוּבִים bedient. Nachdem er die Gestalten schon in der ersten Vision geschaut und sie in der zweiten Kap. 10 nochmals schaut, sagt er V. 15 u. 20 wiederholt von ihnen: „הִוא הַחַיָּה, was ich am Fluss Chebar geschaut,“ und erklärt damit noch ausdrücklich, was unter Cherubim zu verstehen. Hofmann selbst kommt auch über diese Hauptsache nicht hinaus, denn er gesteht zu: „In den Angesichtern dieses Wesens [des Cherubs] stellt sich der Verein alles Lebensvermögens dar.“ Dass Johannes die Cherubim ausnahmslos *ζῶα* nennt, zeigt nicht minder, wie ihm der Begriff „Leben“ nicht als Neben- sondern als Hauptsache erscheint.

19: „Quatuor excellunt in mundo, leo inter feras, bos inter jumenta, aquila inter volucres, homo vero super omnia, at Deus eminet super universa.“ כ Diese Eintheilung der lebendigen Geschöpfe ist keine talmudisch willkürliche, sondern gründet sich auf Aussprüche der Schrift, welche Gen. 2, 20 sagt: „Der Mensch, [der nach Gen. 1, 26 als nach dem Bilde Gottes geschaffen die Herrschaft über alle seine Mitgeschöpfe ausüben soll] gaben Namen allem Zahmvieh (בְּהֵמָה) und allem Fliegenden (עוֹף) des Himmels und allem Wild (חַיַּת הַשָּׂדֶה vgl. Lev. 26, 22. Ex. 23, 11. Ezech. 34, 5. 8); ebenso Gen. 9, 10: „Ich richte meinen Bund auf mit euch und mit allem belebtem Wesen (נֶפֶשׁ חַיָּה), das bei euch ist, mit dem Fliegenden, mit dem Zahmvieh und mit dem Gethier des Landes (d. i. dem Wild).“ Alles Geschaffene kulminirt in dem Reich des organisch Lebendigen und dieses wiederum in den genannten Gattungen oder Classen von Geschöpfen, an deren Spitze je ein einzelnes Wesen steht, das als solches die ganze Gattung repräsentirt, wie ein König sein Volk. Der Löwe galt von jeher bei allen Völkern als der Oberste des Wildes, sein Bild ist das Symbol des Königthums und der absoluten Herrschaft (vgl. die reiche Sammlung von Stellen bei Bochart Hieroz. 1, 2, 1), und was der Löwe unter den wilden Thieren, das ist der Adler unter den Vögeln (vgl. Bochart 2, 2, 1). Der Stier ist namentlich dem Hebräer, der von Haus aus Hirte war und Viehzucht trieb (Gen. 46, 34), das Haupt des für ihn wichtigsten und unentbehrlichsten Thiergeschlechtes, des Zahm- und Heerdenviehes; er ist dem Hebräer nicht wie in den Naturreligionen Symbol der zeugenden und schaffenden Naturkraft (Creuzer Symb. I, S. 318. 507), wofür ich ihn früher hielt, sondern kommt in seiner Zugehörigkeit zum Cherub nur als Haupt und Repräsentant des Zahmviehes in Betracht, was auch daraus hervorgeht, dass bei Ezechiel statt שׁוֹר auch עֵגֶל steht (1, 7) und bei Johannes μόσχος (Offb. 4, 7). Der Mensch endlich gehört zum Cherub nicht sowohl wegen seines intellectuellen Vermögens, als vielmehr weil er dasjenige ζῶον ist, über welches hinaus, wie Hofmann (Schriftbew. I, S. 280) sagt, „Gott nicht weiter hat schaffen wollen: in ihm sollte die Welt ihren vollendeten Abschluss erhalten“. Wenn nun im Cherub die Spitzen und Repräsentanten aller organisch lebendigen Geschöpfe zu einer Einheit verbunden sind, so erscheint er damit als der Komplex und Repräsentant des creatürlichen Lebens überhaupt, und eben darum nennt Ezechiel die Cherubim nicht blos הַחַיּוֹת sondern bezeichnet sie geradezu als

הַחַיָּה d. i. „das Leben“ (Ezech. 1, 22. 10, 15. 20), was er nicht gethan haben würde, wenn ihm die Cherubim nur Menschen mit Flügeln gewesen wären. Mit Recht sagt Hengstenberg (der Proph. Ezech. S. 264): „Nur bei der Annahme, dass der Cherub die Zusammenfassung alles Lebendigen auf Erden ist, lässt sich diese Zusammensetzung auf einen vernünftigen Grund zurückführen. Die vier ζῶα stellen sich als Repräsentanten der Hauptklassen des Lebendigen dar.“ Nicht die besonderen Kräfte und Eigenthümlichkeiten eines jeden dieser ζῶα, die ganz verschiedener Art sind, sich nicht gegenseitig ergänzen, vielmehr theilweise einander entgegenstehen, machen sie geeignet, zu einer Einheit verbunden zu werden; das, was sie zu Einem Wesen vereinigt, kann nur in dem bestehn, worin sie ungeachtet aller sonstigen Verschiedenheit einander gleich sind, und dies ist nichts anderes, als dass sie die Spitzen, Häupter und darum auch die Repräsentanten ihrer Gattung sind.*) Dazu kommt dann ferner, dass den חַיּוֹת so stark und durchgreifend die Vierzahl aufgeprägt ist und Johannes sie nie anders als mit sichtbarer Prägnanz τὰ τέσσαρα ζῶα nennt, was seinen Grund nicht in den vier Himmelsgegenden haben kann, da sie mit diesen nirgends in eine unmittelbare Verbindung gebracht werden, und namentlich bei Johannes in gar keiner, nicht einmal mittelbaren und entfernten Beziehung zu ihnen stehen (s. oben S. 381). Die Vierzahl ist gegenüber der Drei, der Signatur Gottes, wie Hofmann (bei Delitzsch Genes. S. 640) sie nennt und wir oben (S. 210. 214) gesehen haben, „die Zahl der Welt in der einheitlichen Geschlossenheit ihres Bestandes,“ und eignet sich eben deshalb zur Signatur desjenigen Wesens, in welchem die geschaffene Welt als geschlossene Einheit Gott gegenüber gedacht ist. Diese Bedeutung des Cherub ist in neuerer Zeit auch mehrfach anerkannt worden; selbst Hup-

---

*) Wenn Hitzig (zu Ezech. S. 16) einwendet: „Die angeführten talmudischen Stellen klügeln eben über den Cherub des Ezechiel; und ohne Frage war, wenn die Idee der Herrschaft oder die höchste Stufe des creatürlichen Lebens vierfach bezeichnet werden sollte, irgend ein תַּנִּין statt des שׁוֹר eher am Platze,“ so scheint mir dies selbst nur ein Klügeln zu sein; denn auch Gen. 2, 20, wornach der Mensch allen Thieren die Namen gab, fehlt das Geschlecht der תַּנִּינִים, ohne dass daraus folgt, er habe sie allein unbenannt gelassen; und ebenso folgt aus ihrer Nichterwähnung Gen. 9, 10 nicht, dass Gott, der mit den Menschen uud allen Thieren einen Bund gemacht, davon nur die im Meer lebenden ausgenommen habe.

feld bemerkt gelegentlich des Cherub Ps. 18, 11 (im Comm. S. 373): „Bedeutung: wahrscheinlich Personifikation und Repräsentant der ganzen Schöpfung in ihren hervorragendsten Geschöpfen," und Düsterdieck sagt zu Offb. 4, 8 (Comment. S. 228): „Dass diese Vier [Löwe, Stier, Mensch und Adler] die gesammte lebendige Schöpfung repräsentiren sollen, ist durch die bedeutungsvolle Vierzahl angezeigt, und dagegen einzuwenden, dass dabei die Fische u. s. w. nicht repräsentirt würden (Ebrard), ist geschmacklos." Auch Riehm kann nicht umhin zuzugestehen „Cherubos ex Joannis sententia omnes coeli terraeque creaturas repraesentare;" nur soll damit, wie er meint, die Bedeutung der Mosaischen Cherubim so gut wie verlassen und an ihre Stelle eine völlig andere, neue getreten sein. Dies ist aber nicht der Fall. Selbst angenommen, die Mos. Cherubim hätten nur einfache geflügelte Menschengestalt gehabt, und diese sei auch immer später noch die vorherrschende geblieben, so spricht dies nicht gegen die bisher entwickelte Bedeutung, denn der Mensch ist als die Spitze und Krone der Schöpfung auch ihr Repräsentant. Gott hat, wie Hofmann (Schriftbew. I, S. 280) sagt, „nachdem der Mensch vorhanden war nicht weiter schaffen wollen, weil nicht über ihn hinaus: in ihm sollte die Welt ihren vollendeten Abschluss haben.")

Was sich uns bisher über Begriff und Wesen der Cherubim aus ihrer Benennung und Zusammensetzung ergeben hat, erhält seine volle Bestätigung durch das, was die Schrift über ihre Bestimmung und Berufsthätigkeit angibt. Ueberall nämlich stehen sie in einer unverkennbaren directen oder indirecten Beziehung zum Thron Gottes. (Dies zeigt sich schon darin, dass יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים und יֹשֵׁב עַל־כְּסֵא (Jes. 6, 1. 1 Kön. 22, 19. Ps. 47, 9. 9, 5) völlig synonyme Ausdrücke sind.) Zwar sind sie nicht selbst der Thron, aber doch immer sind sie da, wo er ist, und gehören zu ihm. Unter dem Thron Gottes nun versteht die Schrift die Stätte, wo Gott in seiner concentrirten Herrlichkeit (כָּבוֹד, *δόξα*) erscheint und sich offenbart, sei es beständig im Himmel oder vorübergehend auf der Erde (Ps. 11, 4). (Die Cherubim auf der Bundeslade, über der Jehova thront, heissen daher Hebr. 9, 5 schlechthin *Χερουβὶμ δόξης κατασκιάζοντα τὸ ἱλαστήριον.*) Die Herrlichkeit Gottes aber besteht einerseits in der Allmacht, vermöge deren er Alles geschaffen hat und absoluter Herr (*παντοκράτωρ*) über Alles Geschaffene ist, andererseits in der sein inneres, eigentliches Wesen bildenden Heiligkeit, in der er sich

Israel geoffenbaret, es auserwählt und mit ihm einen Bund gemacht hat, um es zu heiligen und von ihm geheiligt zu werden (s. oben S. 50 u. 141). Als zum Thron Gottes gehörig und mit ihm verbunden erscheinen daher die Cherubim als die unmittelbaren Zeugen und Repräsentanten dieser Herrlichkeit. So zunächst im Heiligthum, der nachbildlichen Himmelswohnung Jehova's, und namentlich im Centrum desselben, im Allerheiligsten über der Bundeslade, in welcher das Gesetz, die Offenbarung des heiligen Willens Gottes, niedergelegt ist. Hier thront Jehova, rechts und links von Cherubim umgeben, und erweist sich als Herr und König, indem er von dort aus fortwährend seine Befehle an das Volk ergehen lässt, die Cherubim sind also die Zeugen seiner Allgewalt und Majestät. Hier erweist er sich aber auch als der Heilige Israels, denn die Stätte über der er thront, ist die כַּפֹּרֶת (ἱλαστήριον), wo die höchste und umfassendste Sühne und Heiligung stattfindet, und auch davon sind die Cherubim Zeugen, denn ihre Angesichter sind auf diese Sühnstätte gerichtet und mit ihren Flügeln überschatten sie dieselbe (Ex. 25. Lev. 16). Die beiden kolossalen Cherubim, die von Salomo noch dazu im Allerheiligsten aufgestellt wurden und ihre Flügel über den ganzen Raum ausbreiteten, verstärken die Bedeutung dieser Stätte, sie sind die Zeugen der dieselbe ganz und gar erfüllenden Herrlichkeit Jehova's (1 Kön. 6 u. 8). Von dieser bildlichen Darstellung über der Bundeslade rührt dann, wie schon oben (S. 368) bemerkt, die so häufige Bezeichnung Gottes: יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים her; ihr wird öfter ausdrücklich noch יְהוָה צְבָאוֹת, wie der Gott Israels als der majestätische Herr und König über Alles heisst, beigefügt, woran sich dann immer die Bedeutung knüpft, dass er als der heilige Bundesgott den Seinen helfen und ihre Feinde vernichten kann. So lässt nach erlittener Niederlage durch die Philister das Volk „die Lade des Bundes Jehova's der Heerschaaren, יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים" von Silo holen (1 Sam. 4, 4), damit er ihm helfe und den Sieg über die Feinde verleihe; auch David holt mit dem Volk die „Lade Gottes, des Jehova Zebaoth יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים" von Kiriath-Jearim (2 Sam. 6, 2 1 Chron. 13, 6) und der König Hiskia betet in der grössten Noth und Bedrängniss durch Sanherib: „Jehovah Zebaoth, Gott Israels, יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים, du bist Gott allein über alle Königreiche der Erde, du hast ja den Himmel und die Erde gemacht, ... nun, Jehova, unser Gott, hilf uns aus seiner Hand" (Jes. 37, 16. 20. 2 Kön. 19, 15. 19). In gleichem Sinn bittet Assaph Ps. 80, 2: „Hirte Israels, der du Joseph leitest wie Schaafe,

יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים, erscheine, erwecke deine grosse Macht und komm uns zu Hilfe", und das Loblied auf Gottes Heiligkeit Ps. 99 beginnt mit den Worten: „Jehova ist König, es zittern die Völker, יֹשֵׁב כְּרוּבִים, es wankt die Erde, Jehova in Zion ist gross ... heilig ist Er." An allen diesen Stellen ist das Wohnen und Thronen über oder inmitten der Cherubim Bezeichnung der göttlichen Majestät und Herrlichkeit, in der die absolute Macht mit der absoluten Heiligkeit eines ist. (Das ist denn auch damit gesagt, wenn David Ps. 18, 11 sich des Ausdrucks וַיִּרְכַּב עַל־כְּרוּב bedient (s. oben S. 369).) Bei dem Collectivum כְּרוּב ist weder an einen Wagen und Fuhrwerk noch an einen Vogel, noch an eine Wolke zu denken, sondern im Unterschied von dem Vorausgehenden („Er neigte den Himmel und stieg hernieder, Dunkel unter seinen Füssen") und dem Folgenden („und schwebte auf den Flügeln des Windes") will dieser Satz dazwischen sagen, er sei in seiner Majestät, in der Glorie seines Throns im Himmel, von da herab gekommen, um den ihm treuen Gesalbten aus aller Noth und Gefahr zu erretten und alle feindlichen Mächte zu vernichten. In ganz unmittelbarer Verbindung mit dem Thron (כִּסֵּא) und der auf ihm ruhenden Herrlichkeit (כָּבוֹד) Jehova's erscheinen die Cherubim ferner in den beiden Visionen Ezechiels. Beide sind eine Darstellung der furchtbaren Macht und der absoluten Heiligkeit Jehova's; letztere offenbart sich aber hier nicht in ihrer die Seinen errettenden, sondern in ihrer richterlichen, die Abgefallenen strafenden Wirksamkeit; das furchtbare Gericht (Zorn) Jehova's über das verkehrte und verstockte Volk soll diesem der Prophet ankündigen, weshalb auch die ganze Erscheinung der Herrlichkeit von Sturm und Feuer begleitet ist. Die Cherubim, über deren Häuptern der Thron sich erhebt, heissen hier bedeutsam הַחַיּוֹת, weil in ihnen alles creatürliche Leben sich koncentrirt und zusammenfasst, so dass sie als die natürlichen Zeugen der Herrlichkeit dessen erscheinen, der Himmel und Erde gemacht hat und als der allmächtige Schöpfer auch der absolute Herrscher ist; eben als solche stehn sie in directer, unzertrennlicher Beziehung zum Thron Gottes d. i. zur Offenbarung und Erscheinung seiner Herrlichkeit. Wenn derselbe Ezechiel Kap. 28, 14 den König von Tyrus bildlich einen (כְּרוּב מְמֻשָׁח הַסֹּכֵךְ d. i.) Cherub der Salbung, welcher überdeckt, nennt (V. 16 blos: כְּרוּב הַסּוֹכֵךְ) so bezeichnet er ihn damit als einen Gekrönten, der in Folge seiner irdischen Grösse, seines Reichthums, seines Glanzes, seines Glückes und seiner ausgebreiteten Macht auf der höchsten Stufe des

creatürlichen Lebens steht und alles zu überdecken und unter seine Flügel zu nehmen schien, wie die Cherubim mit ihren Flügeln die Kapporeth, über welcher Jehova thront, überdecken.*) Endlich in der mit der Ezechielischen und Jesaianischen (6, 1—3) so deutlich verwandten apokalyptischen Vision schaut Johannes die vier Lebewesen gleichfalls in unmittelbarer Verbindung mit dem Thron Gottes; sie haben keine Ruhe Tag und Nacht und sprechen unaufhörlich: *Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος* ist der Herr, Gott, der Allherrscher (*ὁ παντοκράτωρ*, womit die LXX יְחוָה צְבָאוֹת übersetzen 2 Sam. 5, 10. 7, 8. 26 u. sonst). Ja diese *ζῶα* geben Preis und Ehre und Dank *τῷ ζῶντι εἰς τοὺς ἀιῶνας τῶν αἰώνων*, und mit ihnen fallen nieder vor *τῷ ζῶντι εἰς ἀιῶνας* die Repräsentanten der erlösten (geheiligten) Gemeine, sprechend: Würdig bist du, Herr, zu nehmen Preis und Ehre, *ὅτι σὺ ἔκτίσας τὰ πάντα, καὶ διὰ τὸ θέλημά σου εἰσὶ καὶ ἐκτίσθησαν*. Der Thron Gottes ist die Offenbarung seiner Herrlichkeit, welche in der Einheit seiner schöpferischen, Leben gebenden Allmacht und Herrschaft mit seiner heiligenden Heiligkeit besteht. Die Cherubim umgeben seinen Thron als der Complex alles erschaffenen Lebens, als הַחַיָּה (Ezech. 10, 15. 20), und haben keine Ruhe Tag und Nacht seine Heiligkeit verkündend, sie sind die factischen Zeugen seiner Majestät d. i. seiner Allmacht und Heiligkeit.**)

---

*) Das nur hier vorkommende מְמְשַׁח heisst nicht „Ausdehnung", wie Gesenius im W.B. angiebt und die Vulgata unrichtig „tu Cherub extentus" übersetzt. Hofmann (Schriftbew. II, S. 367) giebt ihm gar die Bedeutung „Abschliessung" und will dann aus der Stelle beweisen, dass die Cherubim zur Abschliessung Gottes des Heiligen dienten und seine „Unnahbarkeit" bezeichneten, man also aus ihrer Benennung הַחַיּוֹת bei Ezechiel nicht folgern könne, es liege ihrem Wesen der Begriff Leben zu Grunde. Allein das Stammwort מָשַׁח heisst: salben, weihen, und nirgends: abschliessen oder unnahbar machen (vgl. Keil z. St. S. 253). Es lässt sich überhaupt aus dieser einen Stelle, in der das Wort Cherub nur bildlich von einem hochmüthigen König gebraucht ist, nichts Sicheres über die Natur und das Wesen der Cherubim entnehmen.

**) Darüber bemerkt treffend Sabel (Die Offenb. Joh. Heidelberg 1861 S. 106) zu Kap. 4, 8: „Die gesammte Schöpfung ist aus dem heiligen Willen Gottes hervorgegangen und auf denselben heiligen Willen und Endzweck angethan, und darum preisen die Cherubim als die Lebensorgane derselben den Schöpfer als den Dreimalheiligen. Nur als solcher ist er auch der Herr, Gott, der Allmächtige, der Ewiglebendige über und in dieser seiner Schöpfung. Wäre sie nicht die Auswirkung seiner Heiligkeit, so bestünde keine sie beherrschende Ordnung noch Macht überhaupt. Die Heiligkeit allein ist und giebt Macht;

Ausser den bisher angeführten Schriftstellen enthält nur Gen. 3, 24 noch eine Angabe über die Bestimmung der Cherubim. Hier werden sie überhaupt zum ersten Male in der Schrift erwähnt und man pflegt daher bei der Untersuchung über ihre Bedeutung gewöhnlich von dieser Stelle auszugehn und dieselbe zu Grund zu legen. Da ihnen nun hier das Bewahren des Weges zum Baum des Lebens zugeschrieben wird, so hat man sie als Hüter und Wächter aufgefasst und dann entweder behauptet, es werde ihnen hier ein Geschäft zugewiesen, wie sonst nirgends mehr im A. T. (vgl. Knobel z. St. S. 51), oder man hat, wie meistens, geglaubt, es liege auch an allen andern Stellen der Begriff des Hütens und Bewachens zu Grunde und an ihm müsse festgehalten werden. Es lässt sich aber weder das eine noch das andere annehmen. Stehen, wie wir gesehen haben, an allen Stellen die Cherubim in einer directen oder indirecten Verbindung mit dem Thron Gottes, so kann man schon zufolge der einfachsten hermeneutischen Regel bei Entwicklung eines durch die ganze Schrift sich hinziehenden Begriffs nicht die eine Stelle, in der die Cherubim nur vorübergehend und als bekannt erwähnt werden und aus der wir, wie selbst Kurtz sagt, „über Natur und Wesen der Cherubim sehr wenig erfahren“, nicht als Ausgangspunkt und massgebende Grundlage für die Erklärung aller übrigen, zum Theil viel ausführlicheren und in der Hauptsache übereinstimmenden Stellen geltend machen, sondern man muss umgekehrt nach diesen jene zu erklären suchen. Nun lassen aber sämmtliche übrige Stellen die Auffassung der Cherubim als Hüter und Wächter so wenig zu, dass sie derselben eher entgegenstehn. Dies ist gleich bei der nächstfolgenden, der eigentlichen Hauptstelle, Ex. 25, 18 ff., der Fall, auf die sich sowohl der ständig gewordene Ausdruck יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים als die Visionen des Ezechiel und Johannes gründen. Die beiden mit der Kapporeth unzertrennlich verbundenen und ein Ganzes bildenden Cherube, über oder zwischen welchen Jehova thront, haben selbstverständlich nicht ihn und auch nicht die Kapporeth

---

der heilige Gott, der alles schafft und als Werk seines heiligen Wesens aus sich hinaussetzt, hat Macht über Alles ... Alle wahre Macht ist durch Heiligkeit bedingt; keine dauerhafte Macht, die nicht auf Heiligkeit ruht ... Unheiligkeit ist Ohnmacht, die sich selbst verzehrt ... Ebenso ist Gott um seiner Heiligkeit willen auch allein der Ewige: alles unheilige Wesen vergeht und ist nur von ephemer Dauer.“ Vgl. auch Hengstenberg die Offenb. des h. Joh. I, S. 287 und die dort angeführten Worte Bengels.

oder die Bundeslade und das in sie niedergelegte Gesetz zu hüten und zu bewachen, sie stehen nicht vor dem heiligen Geräthe als Wächter, sie richten auch ihre Angesichter nicht nach aussen gegen den Eintretenden, sondern gegen einander und zwar zugleich auf die Kapporeth und haben also mit Hüten und Wachehalten so wenig zu thun, wie die auf allen Wänden des Innern der ganzen Wohnung dargestellten. Die von Salomo im Allerheiligsten des Tempels aufgestellten kolossalen Cherube sind eine Verdoppelung und Verstärkung der auf der Kapporeth befindlichen, sie bedeckten die Lade und ihre Stangen von obenher und breiteten ihre Flügel über das ganze Allerheiligste aus, dienen aber keineswegs zur Bewachung desselben. Der ständige Ausdruck יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים ist weit entfernt, die Cherubim als Hüter und Wächter darzustellen, denn er ist erklärende Apposition zu יְהוָה צְבָאוֹת und besagt, dass der Gott, der im Himmel thront, der Alles geschaffen hat und Alles beherrscht, der Gott Israels ist, inmitten seines Volkes thront und ihm aus jeder Noth und Bedrängniss helfen kann. Ebenso schliesst auch die damit synonyme Bezeichnung יִרְכַּב עַל־כְּרוּב Ps. 18, 11 die Bedeutung: Hüter oder Wächter geradezu aus. In den Ezechielschen Visionen befinden sich die Cherubim nicht vor, sondern „unter“ dem Throne, der sich über ihren Häuptern erhebt (Ezech. 1, 22 ff.), und sind darum schon nicht seine Hüter und Wächter, sondern haben eine ganz andere Bestimmung. Am wenigsten erscheinen die apokalyptischen Cherubim als Thron-Wächter, ihre Thätigkeit besteht vielmehr darin, dass sie den auf dem Thron Sitzenden ohne Ruhe Tag und Nacht loben und preisen als den dreimal Heiligen und allmächtigen Schöpfer und Herrn aller Dinge. Was nun aber die Stelle Gen. 3, 24 betrifft, so sagt sie von den Cherubim keineswegs etwas aus, was wesentlich verschieden wäre von dem, was nach allen andern Stellen ihre Bedeutung ist. Den Cherubim wird die Flamme des zuckenden Schwerdtes als das zweite Object von יִשְׁכֹּן ganz gleichgestellt (vgl. S. 365), es lässt sich aber bei ihr weder an eine wirkliche Flamme noch an ein wirkliches Schwerdt denken, vielmehr ist, wie Delitzsch z. St. sagt, „das Schwerdt hier wie Jes. 34, 5 als selbstständige Strafmacht gedacht“, oder wie Kurtz (bei Herzog R. Encykl. II, S. 655) sich ausdrückt, „Symbol der göttlichen Richterherrlichkeit“. (vgl. Hiob 19, 29. Deut. 32, 41. Num. 22, 23. Sach. 13, 7.) Kann nun unter diesem zweiten Object nicht ein eigentliches Schwerdt und eine eigentliche Flamme, überhaupt

nicht eine sinnlich wahrnehmbare, sichtbare Sache verstanden werden, so lässt sich auch bei dem ersten Object, den Cherubim, nicht an etwas Konkretes, an wirkliche, individuell-persönliche Wesen denken, sondern wie Ps. 18, 11 das יִרְכַּב עַל־כְּרוּב nicht sagen will, dass Jehova auf einem persönlichen Wesen gefahren oder geritten sei, so will unsere Stelle auch nicht sagen, dass er wirkliche, persönliche Wesen und ein wirkliches Schwerdt vor den Eingang des Paradieses gestellt oder gesetzt habe. Vielmehr ist der Sinn der, dass Gott, nachdem der Mensch in Sünde gefallen und dadurch sterblich geworden war, ihn aus dem Paradiese stiess und ihm vermöge seiner Allmacht und Heiligkeit die Rückkehr in dasselbe und das Essen vom Baum des Lebens unmöglich machte. Gott erscheint also — und das ist jedenfalls die Hauptsache — auch hier als der über den Cherubim Thronende, welcher absolute Macht hat über alles, was er geschaffen, und als der absolut Heilige, der über Ungehorsam und Sünde das gerechte Gericht und Strafe ergehn lässt. Die Ausstossung aus dem Paradies und die Verschliessung desselben vor dem gefallenen Menschen ist ein Act der „Majestät des Weltrichters“ (Keil z. St.), die sich hier wie Ezech. 1. und 10. als Strafmacht offenbart. Cherubim und Flammenschwerdt sind keine vor das Paradies gestellte selbständige Hüter und Wächter, sondern Gott ist es, der durch beide das Paradies „bewahrt“. (Das לִשְׁמֹר gehört nicht unmittelbar zu אֶת־הַכְּרֻבִים sondern ist mit וַיִּשְׁכֵּן zu verbinden, welches hier nur heissen kann: er liess nieder, liess sich lagern, nicht aber: er machte wohnen im strengsten Sinn des Wortes, denn er wies den Cherubim das Paradies so wenig zur Wohnung an, als er es zur Wohnstätte des Flammenschwerdtes, d. i. zum Ort seiner strafenden Gerechtigkeit und seines Zornes machte.*) Mit Recht sagt daher Hengstenberg (Der Prophet Ezechiel I, S. 281) über unsere Stelle: „Der Gedanke, der uns hier im Einklang mit dem Urstande des menschlichen Geschlechts in

---

*) Schwer zu begreifen ist es, wie Kurtz (Gesch. des A. Bds. I, S. 65) als Sinn der Stelle angeben konnte: „Gott setzt statt des Menschen himmlische Wesen als einstweilige Bewohner und Bewahrer in dasselbe [das Paradies]: statt des Cherubs der Erde die Cherubim des Himmels.“ Dagegen spricht schon das מִקֶּדֶם לְגַן־עֵדֶן d. i. östlich dem Garten, also vor, nicht in demselben; noch weniger steht etwas da von einem provisorischen Bewohnen, und weder hier, noch sonst wo in der Schrift wird der Mensch als Cherub der Erde gegenüber den Cherubim des Himmels bezeichnet.

der anschaulichsten Weise gleichsam vor Augen gemalt wird, ist der, dass die Menschen sich durch die zürnende Allmacht Gottes von dem Leben völlig ausgeschlossen fanden, welches die Belohnung ihres treuen Gehorsams sein sollte. Der Zorn Gottes wird abgebildet durch das blitzende Schwerdt . . . Er liess wohnen die Cherubim und das Schwerdt, ist hiernach so viel als: der auf den Cherubim Sitzende und das Schwerdt Führende schloss sie aus. Wir haben hier keine mythische Wesen vor uns, sondern die Darstellung eines ewig wahren Gedankens in malerischer Form, in dem Geiste der Urzeit, in welcher der Gedanke von selbst Fleisch und Blut annahm" Gegen eine solche oder ähnliche Auffassung der Stelle hat man wohl den „historischen Character" des biblischen Berichtes geltend gemacht, der keine Poesie und kein Philosophem, auch keine ideelle, sondern geschichtliche Wahrheit enthalte, so dass man die Cherubim für wirkliche Wesen nehmen müsse. So namentlich Kurtz (a. a. O. S. 650) und Kliefoth (a. a. O. S. 385), welcher (freilich mehr witzig als zutreffend) sagt: „Symbole, reine Gebilde der hebräischen Phantasie wird Gott nicht an die Pforte des Paradieses gestellt haben." Allein der historische Character des Berichtes verlangt nicht, dass man jeden seiner Ausdrücke eigentlich versteht, wie ja gerade der Ausdruck: „Flamme des zuckenden Schwerdtes" ein bildlicher ist und auch von Kurtz als „das Symbol der göttlichen Richterherrlichkeit" aufgefasst wird. Gleiches gilt z. B. auch von der Stelle desselben Berichtes Vers 21, zu welcher Keil (im Com. S. 68) bemerkt: „Das: Gott machte Röcke, will nicht so roh buchstäblich verstanden sein, als habe Gott mit seinen Fingern die Röcke genäht." Wer nun die Flamme des zuckenden Schwerdtes für das Symbol der göttlichen Richterherrlichkeit erklärt, der hat kein Recht zu verbieten, das damit unmittelbar und eng verbundene andere Object von וַיַּשְׁכֵּן, „die Cherubim", als Bezeichnung der durch sie repräsentirten göttlichen Majestät, Herrschermacht und Heiligkeit aufzufassen und diese Auffassung für eine „spritualistische" zu erklären. (Sagt doch schon Prokopius, den Spencer (a. a. O. p. 232) anführt, zu Gen. 3: „Scriptura solet vocare Cherubim, quidquid potens est. Id vel inde patet: Qui sedet super Cherubim, id est, qui potens est regnare: Ascendit super Cherubim et ἐπετάσθη, i. e. cum multa et magna advenit potentia.") Allerdings hat Gott keine Gebilde der hebr. Phantasie vor das Paradies gestellt, aber Symbole sind auch keine

blosse Phantasiegebilde, sondern, wie Worte, Zeichen einer wirklich existirenden Sache. Die Cherubim, wie sie uns in der Schrift beschrieben werden, sind jedenfalls „Gebilde“, denn es gibt keine Menschen mit Flügeln, geschweige vierköpfige Geschöpfe mit Stierfüssen und vier Flügeln. Aber was sie darstellen, ist kein Gebilde der hebräischen Phantasie, sondern die realste Wahrheit und Wirklichkeit, denn in ihnen ist das geschöpfliche Leben in seiner Gesammtheit und Einheit gegenüber dem, der „alle Dinge geschaffen hat und durch dessen Willen sie das Wesen haben und geschaffen sind, *τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων*; und eben als die Repräsentanten alles Geschaffenen sind sie die Zeugen der in der Schöpfung und durch sie sich offenbarenden und bewährenden Herrlichkeit Gottes, die in der Einheit seiner absoluten Macht und Heiligkeit besteht.*)

B) Verhältniss der Cherubim zu den analogen Gebilden in den heidnischen Religionen. Wie man sich auch Gestalt und Aussehen der Cherubim denken mag, so bleiben sie jedenfalls Gebilde, die aus Bestandtheilen verschiedener lebendiger Wesen, wenn auch zum wenigsten nur zweier, zusammengesetzt sind. Solche Zusammensetzungen sind aber bekanntlich nicht etwas specifisch Israelitisches, sondern überhaupt im Alterthum weit verbreitet. Wie reich namentlich Aegypten an derartigen Gebilden war, zeigen die Abbildungen in der Description de l'Egypte. Antiq. I fg. und bei Lepsius in den Denkmälern aus Aegypt. u. Aethiop. Nicht minder häufig kommen sie in den Asiatischen Religionen vor, und es ist eine ganz grundlose Behauptung Hengstenberg's (Mos. u. Aegypt. S. 162), „dass unter den Völkern, mit denen die Israeliten in den älteren Zeiten in näherer Verbindung standen, allein bei den Aegyptern Thiercompositionen nachweisbar“ seien,

---

*) Hengstenberg, dem Niemand Verkennung des geschichtlichen Inhalts der Schrift und spiritualistische Tendenzen vorwerfen kann, spricht sich in der Abhandlung: Die Cherubim (Evang. Kirchenzeitung 1866 nr. 37) sehr scharf dahin aus: die ältere Theologie sei unfähig gewesen, „ein poetisches Element In der Schrift anzuerkennen“, und habe die Wahrheit verkannt, „dass es nicht blos die Aufgabe der Schrift ist, den Verstand mit richtigen Gedanken, sondern auch die Phantasie mit heiligen Bildern zu füllen. Diese Verirrung, die um so schwerer zu heilen ist, da Manche sich einbilden, durch eine crasse buchstäbliche Auffassung ihren Glauben zu bewähren, dauert auch in der Gegenwart noch vielfach fort; sie raubt gar Vielen den Einblick in das in der Schrift Vorliegende“ u. s. w.

und dass es insbesondere „nichtig“ sei, von „Thiercompositionen bei den Phöniciern“ zu reden. Als Resultat seiner gründlichen Untersuchungen gibt Movers (Relig. der Phön. S. 373) an, man habe in der phönizischen und in den Religionen des östlichen Asiens ,die Götter in Thiergestalt bald einzeln als Löwe, Stier, Schlange, Adler, bald diese zusammengeschmolzen angebetet, letzteres namentlich eine Eigenthümlichkeit des assyrisch-persischen Cultus. Ingleichen sagt von den Assyrern und Persern, überhaupt von den Ariern J. G. Müller (bei Herzog Real-Encykl. XVI, S. 51); „Besonders häufig sind Thierkompositionen und Thiersymbole, geflügelte Figuren, geflügelte Stiere und Löwen, geflügelte Pferde; dann Thiere mit Menschentheilen, menschenköpfige Löwen, löwenköpfige Menschen, menschenköpfige Stiere.“ (Abbildungen solcher Thiercompositionen der verschiedensten Art finden sich bei Layard (Niniveh and its remains V, p. 70. 64. 126. 349. II, p. 295. 459. und besonders: A second series of the monum. of Nin. Pl. 3. 5. 6. 36. 56. 63. 67. 68. 69) bei Botta (Monum. de Niniv. Pl. 27. 28. 74. 75) und bei Texier (Descript de l'Armen. la Pers. et la Mesopot. II, p. 102. 109.)). Die Planetengötter der Chaldäer waren sämmtlich solche Thiercompositionen, wie Görres (Mythengesch. S. 291 ff.) sie im Einzelnen näher beschrieben hat. Sehr häufig kommen sie auch bei den alten Arabern vor, was von Bochart (Hieroz. II, 6. bes. 13) nachgewiesen ist; desgleichen bei den Indern, wie die Abbildungen bei Müller (Glauben, W. und K. der alten Hindu. tab. 1. 112 u. s. w.) zeigen; selbst bei den Chinesen fehlen sie nicht (s. Rödiger Hall. Encykl. XVI, S. 289). Endlich sind sie auch bei den Griechen und selbst bei den Römern nicht selten, man erinnere sich nur an Pan, an die Satyrn, an die Seeungeheuer u. s. w.*) (Creuzer Symbol. III, S. 293. Movers a. a. O. S. 446). Da somit solche zusammengesetzte Gebilde bei allen heidnischen Völkern, mochten sie noch so entfernt von einander wohnen und in gar keinem Verkehr

---

*) Porphyr (de abstin. 3, 16) giebt darüber im Allgemeinen an: *Αἰγύπτιοι δὲ [τὰ ζῶα] καὶ θεοὺς ἐνόμισαν, εἴτε ὄντως θεοὺς ἡγούμενοι, εἴτε ἐξεπίτηδες τὰ τῶν θεῶν εἴδη βοοπροσώπα καὶ ὀρνιθοπροσώπα, καὶ τῶν ἄλλων ποιοῦντες, ὅπως ἐξ αὐτῶν ἐξ ἴσου καὶ τῶν ἀνθρώπων ἀπέχοιντο, εἴτε καὶ δἰ ἄλλας αἰτίας μυστικωτέρας, οὕτω δὴ καὶ οἱ Ἕλληνες τῷ μὲν τοῦ Διὸς ἀγάλματι κριοῦ προσῆψαν κέρατα ταύρου δὲ τῷ Διονύσου. τὸν δὲ Πᾶνα ἐξ ἀνθρῶπου καὶ αἰγὸς συνέθησαν, τὰς δὲ Μούσας ἐπτέρωσαν, καὶ τὰς Σειρῆνας κατὰ τὰ αὐτὰ δὲ τήν τε Νίκην, καὶ τὴν Ἶριν, καὶ τὸν Ἔρωτα, καὶ τὸν Ἑρμῆν.*

mit einander stehen, vorkommen, so kann von einem äusserlichen Ueberkommen oder Entlehnen des einen Volkes vom andern nicht die Rede sein. Eine so allgemeine Erscheinung muss vielmehr in der dem gesammten Alterthum gemeinsamen religiösen Anschauung ihren Grund haben, und diese besteht zunächst und überhaupt darin, dass man das Unsichtbare nur in der Hülle des Sichtbaren schaute und erkannte, sodann zugleich darin, dass man das Leben der Natur als identisch mit dem Leben der Gottheit auffasste (S. 31 fg.). Gebilde, welche durch ihre Zusammensetzung schon so auffallend gegen alle Wirklichkeit verstossen, können nur etwas Unsichtbares ausdrücken, d. h. Zeichen irgend einer Idee, Symbole sein wollen, die Idee selbst aber, welche durch sie bezeichnet wird, wurzelt in dem Boden der Naturreligion. Das mit dem Leben der Gottheit identificirte Leben der Natur erreicht seine höchste Stufe in dem Reiche der lebendigen Wesen (ζῶα) und thut sich hier auf sehr verschiedene und mannigfaltige Weise in den einzelnen Gattungen kund, die somit als verschiedene Aeusserungen der Natur- und Gottheitskraft erscheinen. Dem religiösen Bewusstsein aber, wie es sich selbst im Polytheismus noch erweist, war es ein unabweisbares Bedürfniss, die verschiedenen Aeusserungen des Natur- und Gottheitslebens in ihrer Einheit oder Verbindung mit einander sichtbar darzustellen, man schuf daher Gebilde, in welchen solche ζῶα mit einander in Eins verbunden waren, in denen irgend eine Naturkraft am stärksten ausgeprägt erschien oder ganz besonders hervortrat. Dass dann bei verschiedenen Völkern oft dieselben ζῶα zu solchen zusammengesetzten Gebilden gewählt sind, rührt von der unwillkürlichen Beobachtung her, dass in gewissen ζώοις gewisse Naturkräfte sich unverkennbar kundgeben. So dient z. B. überall das Geschlecht der Vögel wegen seiner Flügel, mit denen es sich über die Erde gen Himmel erheben und in der Höhe leben kann, zur Bezeichnung des Ueberirdischen und Himmlischen (vgl. den ständigen Ausdruck auch der Schrift: עוֹף הַשָּׁמַיִם Ps. 8, 9. 72, 2. 104, 12. Jer. 9, 9. Pred. 10, 20 u. s. w.); Flügel sind daher fast ausnahmlos ein Bestandtheil aller Thiercompositionen, die dadurch als himmlische, göttliche Wesen dargestellt werden, namentlich die Flügel des Adlers, weil dieser am höchsten fliegen kann. Der Stier war bei den meisten Völkern, weil er zur Bebauung des Bodens diente und dadurch alle Cultur bedingte, das Symbol der zeugenden und schaffenden Naturkraft, seine Hörner, der Sitz seiner Kraft,

werden daher auch andern Repräsentanten der Naturkräfte aufgesetzt, auch erscheint er öfter mit Flügeln abgebildet. Ingleichen galt der Löwe überall, weil er das stärkste und mächtigste von allen Thieren ist, als das Symbol der Herrschaft und des Königthums, ihm sind häufig Flügel, und zwar Adlerflügel, zuweilen auch Hörner gegeben, nicht selten hat er auch einen Menschenkopf, um die Intelligenz und Weisheit darzustellen. Umgekehrt kommen Menschengestalten mit Löwen- oder Adlersköpfen und grossen Flügeln vor. Die Menschengestalt erscheint oft mit dem Leib eines Fisches verbunden, weil der Fisch das Wasser repräsentirt, aus dem alles hervorgegangen ist und das alle Fruchtbarkeit des Bodens bedingt, darum ist auch er das Symbol der alles belebenden Naturkraft (vgl. Dagon von דָּג Fisch. 1. Sam. 5, 2) u. s. w. Vielfach gab insbesondere der Gestirndienst Veranlassung zu dergleichen Thierkompositionen. Die 12 Sternbilder des Thierkreises führen meist Namen von Thieren, (*ζῶα* daher *ζωδιακὸς* sc. *κύκλος*); um ihre für das sublunarische Leben so wichtigen Constellationen symbolisch darzustellen, verband man die Gestalten dieser *ζῶα* mit einander zu Einer Gestalt, wie z. B. zu Elephantine in Aegypten ein Götterbild stand, das ein Mann mit einem Widderkopf und Bockshörnern war, und nach der Erklärung des Eusebius (praep. evgl. 3, 12) das Zusammenkommen der Sonne und des Mondes im Widder bezeichnete. Neuere, namentlich englische Gelehrte (vgl. Journal of the royal Asiat-Societ. XVI, 1. p. 102) behaupten sogar, dass alle Thiercompositionen bei den Assyrern, Persern und Aegyptern nur Bezeichnungen solcher Constellationen seien.

Vergleichen wir nun mit diesen verschiedenen Gebilden überhaupt die Cherubimgebilde, so haben sie als zusammengesetzte Gestalten jedenfalls den symbolischen Character mit denselben gemein (vgl. oben S. 28 ff.). Der Mosaismus bedient sich ja, wie das gesammte Alterthum zur Darstellung religiöser Ideen sinnlicher, sichtbarer Gegenstände und zwar oft ganz derselben, wie das Heidenthum, z. B. der Metalle, der Farben u. s. w., jedoch ohne damit Gleiches zu bezeichnen; auch lebender Geschöpfe konnte er sich als Symbole bedienen, ohne damit gegen das Gebot Ex. 20, 4 zu verstossen, wie z. B. Salomo dadurch, dass er im Tempelvorhof 12 das eherne Meer tragende Stiere und an seinem Thron 12 Löwen aufstellte (1 Kön. 7, 25. 10, 20) dieses Gebot nicht verletzte. Vermöge seines monotheistisch-ethischen Grundprincips aber verband

der Mosaismus mit solchen Gebilden lebender Wesen ganz andere Vorstellungen als die polytheistischen und pantheistischen Naturreligionen (s. oben S. 52). Die heidnischen, aus lebenden Wesen zusammengesetzten Gebilde beruhen sämmtlich zuletzt auf der Identificirung des Lebens der Natur mit dem Leben der Gottheit, sie sind mehr oder weniger eigentliche Götterbilder. Dem Cherubgebilde dagegen liegt gerade umgekehrt die absolute Wesensverschiedenheit Gottes und der Welt, des Schöpfers und des Geschöpfes zu Grunde; es repräsentirt die Schöpfung, in der sich Gottes Herrlichkeit und Majestät offenbart und bezeugt (Ps. 19, 2) in ihrer Gesammt- und Einheit Gotte gegenüber, welcher, wie das oben (S 385) angeführte Sprüchwort sagt, über alles Geschaffene unendlich erhaben ist („Deus eminet super universa"). Daraus erklärt sich denn auch, dass, während es in den Naturreligionen eine Menge der verschiedenartigsten Thiercompositionen gab, der Mosaismus nur Ein derartiges Gebilde hat. „Aus der Vereinzelung; in der es vorkommt", kann man nicht mit Hengstenberg (Mos. und Aegypt. S. 161) folgern, dass es „nicht zuerst auf israelitischem Boden gewachsen" sei, vielmehr geht daraus hervor, dass es rein israelitischen Ursprungs ist. Die unendliche Vielheit und Mannigfaltigkeit des geschöpflichen Lebens (הַחַיָּה Ezech. 1, 22. 10, 15) in eine Einheit zusammen zu fassen und diese dem Einen, allein Lebendigen (חַי לְעֹלָם, *τῷ ζῶντι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων* Deut. 32, 40. Num 14, 21), von dem alles Leben herkommt, gegenüber und unter ihn als absoluten Herrn zu stellen, ist eine nur dem Mosaismus eigenthümlich angehörende Idee, welche im schärfsten Gegensatz sowohl gegen den Pantheismus und Polytheismus der alten Naturreligionen, als gegen den Materialismus der modernen Culturweisheit steht.

—Das Verhältniss der Cherubim zu den analogen heidnischen Gebilden ist keineswegs immer in vorstehender Weise aufgefasst worden. Seit Spencer (de leg. Hebr. rit. 3, 5. p. 214. bes. 247) zu zeigen versucht hat, „Cherubinorum formas a symbolis et simulacris Aegyptiis originem accepisse," blieb diese Behauptung bis heute eine sehr gewöhnliche. An ihr hält selbst Hengstenberg (a. a. O, S. 158) fest, indem er die ägyptische *ἀνδρόσφιγξ* (Herodot. 2, 175), die aus dem „Kopf eines Mannes [nicht einer Jungfrau] und dem Leib eines Löwen" bestehe, für das Urbild des israelitischen Cherub und auch dessen Bedeutung für eine wenigstens verwandte erklärt. Auch Thenius (Die BB. der Kön. S. 76), ob-

wohl er zwar nicht gerade die ägyptischen Sphinxe als das Cherubmuster anerkennt, sagt doch unter Berufung auf die Abbildungen in der Descript. de l'Egypt.: „Wir sind vollkommen berechtigt, die nähere Auskunft über die Kunstcherubim der Hebräer vornehmlich auf ägyptischen Alterthümern zu suchen, auf denen geflügelte Gestalten in Menge sich finden, die, wie es allenthalben von den künstlichen Cherubim der Schrift ausdrücklich erwähnt ist, je zwei mit einander zugekehrten Angesichtern sich gegenüber befinden und als Schirmer von irgend einem Heiligthum erscheinen“ (vgl. die beigefügte Tafel 2, Fig. 8). Dagegen ist Folgendes zu erinnern: Thiercompositionen finden sich, wie wir gesehen haben, nicht blos bei den Aegyptern, sondern bei allen alten Völkern, namentlich den mittel- und vorderasiatischen in ebensolcher Menge, daher der speciell ägyptische Ursprung der Cherubim sich nur dann vermuthen liesse, wenn letztere eine besondere, hervorstechende Aehnlichkeit gerade mit den ägyptischen Gebilden hätten; dies ist aber so wenig der Fall, dass sie sogar viel mehr den asiatischen gleichen. Was zunächst die Gestalt der ägyptischen Sphinxe betrifft, so fehlt derselben ein gerade bei den Cherubim überall möglichst stark hervortretender Bestandtheil, nämlich die Flügel; sie haben wohl einen Löwenleib, aber statt des Menschenkopfs auch häufig einen Widderkopf; sodann stehen sie nicht im Innern der Tempel, sondern bilden liegend in langen Reihen ganze Alleen, die erst zu den Tempelgebäuden (vgl. Descript. tom. 2. p. 505. Lübker Reallex. d. Alt. S. 390. Creuzer I, S. 498). Ihre Bedeutung ist nicht einmal sicher; nach Clemens Alex. (Strom. 1, 5. p. 671) werden sie gewöhnlich für Symbole der Verbindung der Stärke und Weisheit, sei es in der Gottheit oder im König, gehalten, was jedoch, wenn sie Widderköpfe haben, nicht richtig sein kann, und mit der Bedeutung des Cherubs (man denke nur an Ps. 18, 11) ganz und gar nichts zu thun hat. Die über einzelnen Portalen ägyptischer Tempel angebrachten Gebilde ferner haben zwar Flügel, aber sonst keine Aehnlichkeit mit den Cherubim überhaupt, insbesondere nicht mit denen auf der Kapporeth, es sind reine „Raubvögelgestalten“ oder geflügelte Menschengestalten mit dem Kopf eines Raubvogels. Wenn sie einander gegenüberstehen und in ihrer Mitte irgend ein sachliches Symbol haben, so ist eine solche Stellung durchaus nicht etwas charakeristisch Aegyptisches, denn Gleiches findet sich auch auf mittelasiatischen Denkmalen, wie z. B. zwei geflügelte Stiere

mit den Vorderfüssen knieend (also anbetend) und einander zugekehrt einen heiligen Baum einschliessen (vgl. das Bild bei Neumann die Stiftshütte S. 72). Noch bestimmter aber spricht überhaupt gegen den ägyptischen Ursprung der Cherubimgebilde der Umstand, dass, während bei keinem einzigen ägyptischen Gebilde, wie im Cherub, die vier: Löwe, Stier, Adler und Mensch mit einander verbunden sind, dies bei assyrisch-babylonischen, persischen und indischen der Fall ist. So stehen z. B. am Eingang der Tempelpaläste von Koujunschick und von Persepolis rechts und links zwei kolossale Gestalten, die einen Menschenkopf, einen Löwen- oder Stierleib, grosse Adlerflügel und Löwen- oder Stierfüsse haben (s. die Abbildung bei Layard Nin. a. i. rem. I, p. 64. 70. und Sec. Ser. pl. 3., bei Neumann die Stiftsh. S. 68. 69, bei Texier descr. de l'Armen. pl. 102. 109. und bei Weiss Kostümkunde S. 230). Auf einem indischen Bilde sind die vier Köpfe eines Löwen, Stiers, Adlers und Menschen zu einem Ganzen verbunden, das von einer Schlange wie von einem Rahmen umschlossen ist, und auf einem andern stehen die vier ζῶα nebst einem Ziegenbock, sämmtlich mit Flügeln, neben einander (s. bei Müller Glauben, W. und K. der alten Hindu, Taf. 112 und 113. dazu S. 567). Auf die Bedeutung dieser asiatischen Gebilde im Einzelnen können wir uns hier nicht näher einlassen; so viel aber ist gewiss, dass sie nicht die der Mosaischen Cherubim ist. Wenn Thenius seiner Hypothese vom ägyptischen Ursprung zuliebe sogar meint, die altassyrischen Denkmäler hätten die ägyptischen „zum Vorbild" gehabt, so ist dies nur eine nothgedrungene Vermuthung, die sich nicht entfernt historisch begründen lässt und schon deshalb ganz willkürlich erscheint, weil die asiatischen Gebilde einen in jeder Beziehung völlig andern Charakter haben. Mit Recht sagt daher Dillmann (Art. Cherubim in Schenkel's Bibellexikon I, S. 512): „Wenn man mit den Cherubim der Bundeslade in neuerer Zeit die Paare von Sphinxen und andern halb thierischen halb menschlichen Wesen verglichen hat, welche in den ägyptischen und assyrischen Denkmälern auf heiligen Schreinen, Grabmälern, vor Tempeln, Palästen u. s. w. angebracht gefunden wurden, um eine Herübernahme der Cherubgebilde aus Aegypten oder Assyrien wahrscheinlich zu machen, so ist dagegen zu erinnern, dass hier überall die Idee des Wächters und Schützers zu Grunde zu liegen scheint, wogegen bei den Cherubim diese entschieden zurücktritt, und dagegen

als Hauptsache die Idee der Gegenwart Gottes über den Cherubim hervortritt, von der bei jenen nichts zu finden ist. An eine eigentliche Entlehnung der Sache kann darum nicht gedacht werden, wenn auch Bekanntschaft mit solchen fremden Kunstdarstellungen vorhanden gewesen sein mag. Die Gegenüberstellung von zwei Figuren ergab sich in diesem Fall einem Künstler leicht und wie von selbst."

— C. Prüfung der verschiedenen Deutungen des Cherubimgebildes. Noch mehr als über die Gestalt und das Aussehen der Cherubim gehen bis heute die Ansichten über ihre Bedeutung auseinander. Wir übergehen die älteren, namentlich typischen, wie sie in den von J. Chr. Wolf und Carpzov (s. oben. S. 362) angegebenen Schriften enthalten sind, und wenden uns gleich zu den gegenwärtig noch bestehenden oder neu aufgestellten, können uns aber, da eine ins Einzelne gehende Prüfung derselben viel zu weit führen würde, nur mit ihren Hauptergebnissen beschäftigen. Wir unterscheiden im Allgemeinen dreierlei Auffassungen, nämlich die reale, die mythische und die symbolische.

a) Die reale Auffassung erklärt die Cherubim für wirkliche, überirdische, persönliche Wesen, für eine höhere Gattung von Engeln. Im Allgemeinen ist dies die gewöhnliche, altkirchliche Auffassung, die in neuester Zeit als die allein richtige gegen jede andere entschieden geltend gemacht worden ist, wie namentlich von Kurtz, Kliefoth, Keil, Hofmann, Delitzsch, Haneberg, Nägelsbach, Keerl, E. Engelhardt u. A. Als Ergebniss seiner Erörterung gibt Kurtz (bei Herzog R.-E. II, S. 654) an, dass den Cherubim „vor Allem ebensowohl der Character der Persönlichkeit wie der Geschöpflichkeit zugeschrieben werden müsse, dass sie ferner der überirdischen Schöpfung angehören und in der Skala dieser Geschöpfe eine eminente, vielleicht die höchste Stellung einnehmen. Engel sind die Cherubim nicht, denn Engel ist nicht ein Gattungs- sondern ein Speciesname überirdischer Geister; aber sie gehören derselben Gattung heiliger, Gott schauender Geschöpfe an, wie die Engel." Ebenso fasst Kliefoth das Ergebniss seiner Untersuchung (theol. Zeitschrift 1862, S. 417) dahin zusammen: „Die Cherubim sind Engelwesen von einer höheren und besonderen Art, die da sind, wo Gott ist, deren Bilder darum auf Gottes Befehl in dem Allerheiligsten aufgestellt werden, um anzuzeigen, dass Gott da die Stätte seiner Gnadengegenwart habe,

und deren Gestalten auf Grund dessen auch in der prophetischen Symbolik gebraucht werden, um die Gnadengegenwart Gottes anzuzeigen."

Gegen diese Auffassung spricht Folgendes: 1. Die Schriftstelle, auf der sie hauptsächlich, ja allein beruht, ist Gen. 3, 24. „Jedenfalls, sagt Haneberg (rel. Alterth. S. 201), gibt uns die Bibel vor allem in der Genesis (3, 24) in den Cherubim wirkliche Engelwesen zu erkennen"; nach Kurtz (a. a. O.) ist diese Stelle die „entscheidende Instanz" gegen jede blos symbolische Auffassung; auch nach Kliefoth ergibt sich aus ihr „mit Sicherheit", dass die Cherubim „frei bewusste Wesen sind, denn ihnen wird das Schwerdt in Gottes Namen zu führen vertraut." Allein dies lässt sich nur dann behaupten, wenn man voraussetzt, dass die Cherubim das Schwerdt in Händen gehabt und damit das Paradies gehütet hätten, was, wie wir oben (S. 364 und 392) gesehen haben, der Text nicht sagt, sondern eher widerspricht. Mit dieser exegetisch völlig unhaltbaren Voraussetzung fällt dann schon das entscheidende Gewicht der Stelle weg, und man kann sich um so weniger auf sie berufen, als diese buchstäbliche Auffassnng, die die Cherubim zu Hütern und Wächtern macht, von keiner der übrigen bibl. Stellen irgend bestätigt wird. — 2. Die Cherubim werden nirgends in der Schrift mit den Engeln identificirt oder denselben gleichgestellt, vielmehr sehr bestimmt von ihnen unterschieden. Mit Recht sagt Hengstenberg (der Pr. Ezech. I, S. 280): „Die Engeldeutung scheitert an Offb. 7, 11. 5, 11. 15, 7; die Verschiedenheit der Thiere von den Engeln liegt hier sonnenklar vor ... Ueberall ist das Gebiet der Cherubim streng gegen das Gebiet der Engel abgegränzt. Die Cherubim thun nie die Dienste der Boten ... Ihr Geschäft ist nur das, unter dem Thron Gottes zu sein, um seine Allmacht abzubilden, Gott zu loben und zu preisen, weil ihr Dasein das factische Lob Gottes ist". Man giebt nun zwar zu, dass die Cherubim nur „unter diesem Namen durch die ganze Schrift hindurch wiederkehren, ohne auch nur ein einziges Mal mit den Engeln verwechselt zu werden" (Kliefoth), nimmt aber dann an, dass sie unter den Geistwesen überhaupt „eine eigene Species ausmachen". Dies ist jedoch eine reine Hypothese, die alles Bodens in der Schrift entbehrt, wie denn Kliefoth selbst sagt: „Von einer Rangordnung, davon, dass die Cherubim die obersten unter den Engeln wären oder dergleichen, ist keine Rede, da weder unsere noch andere Schriftstellen darüber irgend eine Andeu-

tung geben. Von diesem Momente der älteren Anschauung ist billig zurückzutreten.“ Noch weniger weiss die Schrift etwas davon, dass unter den verschiedenen Species der Geistwesen, wie Kurtz angibt, die Cherubim „eine eminente, vielleicht die höchste Stellung einnehmen“; sie heissen nicht einmal irgendwo wie die Engel *πνεύματα* (Hebr. 1, 14), sondern immer nur *ζῶα*, was doch nimmer eine höhere, geschweige die höchste Stellung bezeichnen kann. — 3. Man sieht sich bei der realen Auffassung genöthigt, den Cherubimgebilden wegen ihrer Zusammensetzung jedenfalls symbolischen Character zuzuschreiben, meint aber: „Die Gestaltung, die ihnen gegeben wird, kann symbolisch sein und doch das durch die Symbolik zur Anschauung gebrachte Wesen dieser Gebilde objective und persönliche Realität haben“ (Kurtz, vgl. Haneberg). Allein wenn die Cherubim wirkliche, persönliche Wesen im Himmel sind, so sind die im nachbildlichen Himmel aufgestellten Bilder derselben keine Symbole, sondern Abbildungen (Kopieen) derselben und verstossen dann gegen das Grund- und Hauptgebot: Du sollst dir kein Bildniss noch irgend ein Gleichniss machen, weder dess, das oben im Himmel, noch dess, das unten auf Erden ist. Wenn sie auch keine Götterbilder waren, so wäre doch bei der bekannten Neigung des Volkes zur Idololatrie und bei der Stellung, die diese Bilder im Heiligthum einnahmen, ein abgöttisches Missverständniss noch viel weniger zu vermeiden gewesen, als z. B. bei der ehernen Schlange (2 Kön. 18, 4). Nirgends finden wir Bilder von Engeln, der angeblich niedrigeren Species der „Geistwesen“, wie sollte man denn dazu gekommen sein, die angeblich höchsten Engelwesen abzubilden und zwar mit thierischen Angesichtern? — 4. Erst spätere jüdische Theologen fingen an, die Cherubim zu den Engeln zu zählen und mit ihnen zu identificiren. So erklärt der R. Elieser (Pirke. c. 4) die vier Cherubim der Ezechielischen Vision für die vier Erzengel Michael, Gabriel, Uriel und Raphael, dasselbe thut das Buch Bamidbar Rabba 2 (vgl. die Rabb. Stellen bei Vitringa Observ. sacr. 4, 2. p. 893 u. Schöttgen Horae hebr. p. 1105). Dazu wurde man besonders durch die Ezechielsche Vision veranlasst, mit der sich überhaupt die jüdische Theologie so viel zu schaffen gemacht hat. Da die Cherubim auch sonst immer in Verbindung mit dem Thron Gottes vorkommen und die Engel als das seinen Thron umgebende und seine Befehle vollziehende Himmelsheer dargestellt werden (1 Kön. 22, 19), so lag es allerdings sehr nahe, zu letztern auch die Zeugen und Repräsentanten

der Majestät und Herrlichkeit Gottes zu zählen. Diese jüdische Auffassung gieng dann, wie namentlich das Buch Henoch zeigt, frühe schon in die christliche Kirche über, obwohl man ein directes Zeugniss dafür weder aus dem alten noch aus dem neuen Testament anführen konnte. „Cherubim und Seraphim“ wurde bald die gewöhnliche kirchliche Bezeichnung für die den Thron Gottes umgebenden, seine Herrlichkeit und Heiligkeit ununterbrochen lobenden und preisenden Spitzen aller Creaturen, wie schon in den ältesten Liturgien bei der Präfation mit dem Sanctus. Dionysius Areopagita (Hierarch. coest. 4, 3. 4. 5, 2) weiss von drei Triaden Engelwesen, zur ersten zählt er: *θρόνοι, χερουβὶμ, σεραφίμ.* Gegen den kirchlichen Gebrauch auch dieser Benennungen ist nichts zu sagen; dass sie aber dem alten Mosaismus noch fremd waren, lässt sich nicht bestreiten.

b) Die mythische Auffassung, die erst der neueren Zeit angehört, geht von dem Wort כְּרוּב, כְּרֻבִים aus, welches sie für ein und dasselbe Wort mit *γρύψ, γρύπες* erklärt, und schliesst daraus auf die ursprüngliche Identität der Cherubim mit den Greifen, jenem bekannten „fabelhaften Thiergeschlecht mit einem Löwenleib und Flügeln und Kopf eines Adlers, das die Sage an die Rhipäengebirge versetzt, wo sie zwischen den Hyperboräern und den einäugigen Arimaspen wohnend, das Gold des Nordens bewachen“ (vgl. Lübker Reallex. des klass. Alterth. S. 396). Zugleich wird für diese Worterklärung darauf hingewiesen, dass כְּרוּב von dem ungebräuchlichen כָּרַב d. i. raffen, packen, greifen, komme, das mit dem sanskr. gribh, dem persischen giriften, dem griech. *γρυπ, γρυφ*, und dem deutschen grifan, greifen zusammenfalle. So Fürst s. v. und besonders Thenius, der zu 1 Kön. 6, 23 bemerkt: „Die raffende Kraft und Gewalt hatte ihre auffallendsten Repräsentanten in den raffenden grösseren Vögeln (Adler und Geier); die Einbildungskraft gestaltete diese oft unvermuthet aus der Höhe kommenden, schwer näher zu beobachtenden Vögel bald ins Wunderbare, und schuf sich aus ihnen theils ... Personifikationen der Wirbelwinde und Gewitterstürme, theils ... übernatürliche Wächter und Schirmer des Kostbaren, Geheimnissvollen und Heiligen. In der einen wie in der andern Art erscheint nun auch der hebräische Cherub“ u. s. w. Auch Delitzsch (Comm. zur Gen. 3. Ausg. S. 196) ist für diese Herleitung des Wortes כְּרוּב und glaubt jetzt, „dass das כָּרַב der Cherube zunächst als ein Festhalten gedacht ist, welches das Festgehaltene

unnahbar macht“; dazu komme, dass „das Geschäft der Greifen genau so zwiefach ist, wie das der biblischen Cherube; sie wachen vor dem Hort des Goldes, aber sie ziehen auch Götterwagen und tragen Götter auf ihren Fittigen“. Ingleichen findet Dillmann (a. a. O. S. 510) es nothwendig, die vielen Ableitungen des Wortes כָּרוּב aufzugeben, „wogegen wider die Einerleiheit des Wortes mit dem auch von den Griechen aus Asien überkommenen *γρύψ*, *γρυπός* (gryphus, Greif) sich nichts Entscheidendes einwenden lässt und die Gleichheit der Wörter auch durch die Gleichheit des Geschäfts der Greifen (heilige Schätze zu bewahren, Götter zu fahren) bestätigt wird“. (Vgl. auch Vatke Rel. des A. T. S. 327 und Hitzig zu Ezech. 1. S. 17. Knobel zu Gen. 3. S. 51 fg.) Wir haben gegen diese von so verschiedenen Seiten her befürwortete und sich jetzt, wie es scheint, immer weiter verbreitende Auffassung Folgendes zu bemerken: 1. Die sprachliche Grundlage, nämlich die behauptete Einerleiheit der Wörter כְּרִיב und *γρύψ*, ist keine so ausgemacht richtige und sichere, dass sie als fester Boden für die Cherubsidee betrachtet und aus ihr auf ein ursprünglich gleiches Wesen der Cherubim mit den Greifen geschlossen werden kann; sie hat nichts weiter für sich als die Lautähnlichkeit, die so wenig, wie in hundert andern Fällen entscheiden kann, sie ist und bleibt daher nur eine Vermuthung, wie alle die andern bisher versuchten Herleitungen (S. 363). Ebenso ungewiss ist die dem ungebräuchlichen Stammwort כָּרַב gegebene Bedeutung: raffen, packen, greifen, was dann so viel sein soll, als: festhalten, und dieses wieder so viel als: unnahbar machen. Nirgends erscheinen die Cherubim entfernt als die Raffenden, Packenden, Greifenden, selbst Gen. 3, 24 nicht, geschweige denn an den Wänden des Heiligthums oder auf der Kapporeth oder überhaupt wenn sie mit dem Thron Gottes in Verbindung stehn; sie greifen oder halten diesen so wenig fest, dass er vielmehr über ihren Häuptern schwebt (Ezech. 1, 22 fg.). Mit Recht sagt Hofmann (Weiss. und Erf. I, S. 80): „Weder die כְּרוּבִים noch die *γρυπές* haben etwas mit harpyenmässigem Greifen zu schaffen“. — 2. Der Gestalt und dem Aussehen nach sind die Greifen anerkanntermassen vorherrschend Raubvögelgestalten. Haben sie auch Leib und Krallen eines Löwen, so bilden doch immer der Raubvogelkopf und die Flügel den Hauptbestandtheil, der Kopf ist immer nur Einer und für das ganze Gebilde bezeichnend; menschliche Bestandtheile dagegen fehlen gänzlich. Gerade diese aber bilden aner-

kanntermassen bei dem Cherub den Hauptbestandtheil, und da, wo er mehrere Angesichter hat, tritt das Adlergesicht in keiner Weise besonders hervor, ja selbst da, wo er nur zwei Angesichter hat, an den Tempelwänden, fehlt das Angesicht, welches beim Greif das einzige und die Hauptsache ist, gänzlich. Somit hat der Cherub mit dem Greifen viel weniger Aehnlichkeit, als mit so manchen andern Thierkompositionen, die wir oben angeführt haben, und es ist desshalb ganz unzulässig und willkürlich, gerade den Greif als sein Muster und Urbild anzusehen. — 3. Das Geschäft der Greife ist keineswegs „genau so zwiefach wie das der biblischen Cherube“. Es besteht nach Herodot, dem wir die wichtigsten Nachrichten über die Greife verdanken (vgl. 3, 116. 4, 13. 27, 79. 152), wie auch Delitzsch (a. a. O.) angiebt, darin, dass sie „die Goldgruben der arismaspischen Metallberge bewachen“; er bringt sie in enge Verbindung mit den einäugigen Arimaspen und nennt sie *χρυσοφύλακες γρύπες*. Die Cherubim dagegen haben mit dem, was nach der Mythe bei den Greifen Hauptsache ist, mit Gold, Goldgruben und Metallbergen ganz und gar nichts zu thun, auch haben sie nach Gen. 3, 24 nicht das vom Paradiesesstrom Pischon umflossene Goldland Chavila (Gen. 2, 11) zu bewachen, sondern dienen in Verbindung mit der Flamme des zuckenden Schwerdtes dazu, den Weg zum Baum des Lebens zu bewahren. Die Gleichheit des Geschäfts würde dann etwa nur im Bewachen und Bewahren überhaupt bestehen, womit sich auch viel passender die oben angeführten, ohnehin viel ähnlicheren Thierkompositionen an den Eingängen babylonischer und persischer Tempelpaläste vergleichen liessen. Aber die Cherubim sind überhaupt, wie oben (S. 392) gezeigt worden, keine Wächter und Hüter, sie stehn überall in Beziehung zum Thron Gottes und vermitteln wohl die Erscheinung Gottes, haben sie aber weder zu bewachen noch zu bewahren. Das andere Geschäft, das die Greifen mit den Cherubim gemein haben sollen, nämlich die Wagen der Götter zu ziehen, sie auf ihren Flügeln zu tragen oder zu fahren, wird nirgends den ursprünglichen mythischen Greifen, deren Heimath das nördliche Asien ist, beigelegt, und auch auf den assyrisch-babylonischen und persischen Denkmälern erscheinen sie nirgends in dieser Weise beschäftigt. Erst in späteren Zeiten bei den Griechen, welche die Mythe von den Greifen aus dem Orient überkommen und nach ihrer Weise weiter ausgebildet haben, finden wir sie dem Apollo als Lichtgott geweiht und dessen Wagen ziehend (vergl. Welker, Alte

Denkmäler II, S. 71 fg.). Die Cherubim sind aber wenigstens tausend Jahre älter, als die griechischen Greife und können schon darum mit diesen nicht verglichen werden. Man hat sich aber auch auf indische Greife berufen und namentlich auf den „Vogel Garuda, Vischnu's schnelles Reitthier“ (Hitzig zu Ezech. 1 S. 17). Dieser hat jedoch weder der Gestalt noch dem Wesen nach etwas mit den Greifen oder Cherubim gemein, und Lassen (Indische Alterthumskunde II, S. 647) sagt: „Wenn die Greife als indisches Thier bezeichnet werden (Heeren Ideen I, 1. S. 205), so findet sich in Indischen Schriften dafür gar keine Bestätigung und sie müssen im Gegentheil als eine Dichtung der nördlichen Völker betrachtet werden, wie der Issedoner, Arimaspen u. s. w.“ (vgl. überhaupt über die Greife Chr. Baehr Herod. II, p. 691—695. Excurs. VI. de Gryphis). Es verhält sich nach dem Allem mit der behaupteten Gleichheit des Geschäfts der Greife und Cherubim nicht besser als mit der angeblichen Gleichheit des Namens und der Gestalt. — 4. Im Allgemeinen steht mit dem Mosaischen Cultus Nichts mehr im Widerspruch als die Annahme, dass Moses die Bilder ursprünglich heidnischer, der Mythe angehörender Wunderthiere in die Cultusstätte sollte aufgenommen, das ganze Innere derselben damit ausgeschmückt und sie selbst an dem Ort der koncentrirten Gegenwart des Einen heiligen Gottes über der Bundeslade aufgestellt haben. Um über diesen Widerspruch hinauszukommen, hat man annehmen zu müssen geglaubt, beiderlei Gebilde hätten ursprünglich eine und dieselbe Quelle. So giebt Keil (bibl. Archäol. I, S. 87) an: „Diese Verwandtschaft [der Gebilde] weiset ihrem Ursprunge nach auf eine Urüberlieferung über das Paradies hin, von der auch die Heidenwelt Erinnerungen aus dem gemeinsamen Stammhause Noah's mitgenommen und bewahrt hat. Dieser Urtradition gehören sowohl die Cherube der Hebräer, als auch die Greife, Sphinxe und ähnliche phantastische Compositionen der Heidenvölker an, indem beide ihre Erinnerungen von den Geschöpfen, welchen Gott an Stelle des Menschen das Paradies zum Wohnen und Bewahren anwies, in der Folgezeit nach ihren verschiedenen religiösen Vorstellungen plastisch gestalteten.“ Auch Delitzsch (a. a. O.) sagt: „Der Erklärungsgrund liegt darin, dass die in Völker auseinandergehende Menschheit die Vorstellung aus ihrem Stammhause mitnahm und mythologisch weiterbildete, aber die Grundzüge sind unverwischt geblieben“. Ebenso sagt Kurtz (Gesch. des a. B. I, S. 68): „Die Uebereinstimmung [der Gestalten],

mag sie gross oder klein sein, lässt sich ganz einfach auf eine gemeinsame Ableitung aus der Ursage des Menschengeschlechts zurückführen.“ Allein ein solches Zurückschieben in die dunkle Urzeit, die Niemand kennt, und in eine Urtradition, deren Inhalt man nicht angeben kann, ist keine Erklärung der Sache, sondern nur ein ungenügender Versuch sich aus der Verlegenheit zu helfen. In etwas anderer Weise spricht sich Dillmann (a. a. O.) dahin aus, „dass Vorstellung und Name des Cherub schon in sehr früher Zeit, ähnlich wie die des Greifen zu den Griechen von einem Volk des östlichen Asiens zu den Hebräern herübergewandert und bei ihnen eingebürgert worden, somit ein Rest alter asiatischer Mythologie darin versteckt ist ... Die mosaische Religion musste zwar allen zu sinnlichen Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen wirksam entgegentreten und so im Ganzen auch auf die noch vorhandenen mythologischen Vorstellungen zerstörend einwirken. Aber das geschah nicht plötzlich und auch nicht so, dass nicht das, was etwa für den Monotheismus Brauchbares darin lag, für seine Zwecke nutzbar gemacht worden wäre. So und nicht anders gieng es auch mit den Cherubim. Gab es einmal im Glauben des Volkes solche Wunderwesen, zwischen deren Flügeln der erscheinende Gott herabfährt, und die den Ort, wohin er sich herabgelassen, sowohl bezeichnen als unnahbar machen, so war es sehr treffend, wenn Mose in dem von ihm errichteten Heiligthum Gottes, welches die Wohnung Gottes inmitten seines Volkes sein und darstellen sollte, Bilder der Cherubim anbringen liess, für das damalige Volk, das solcher Zeichen und Bilder noch nicht zu entbehren vermochte, das entsprechendste Sinnbild der Gegenwart Gottes.“ Auch diese Erklärungsweise hat, so annehmlich sie scheinen mag, sehr bestimmte Gründe gegen sich. Dass zur Zeit Mose's unter dem Volke noch mancherlei heidnische Vorstellungen kursirten, wird Niemand bestreiten (man denke z. B. nur an die Theraphim), dass aber Mose dergleichen aus der heidnischen Mythe stammende Gebilde in den öffentlichen Cultus aufgenommen und dadurch sanctionirt habe, muss entschieden in Abrede gestellt werden. Denn das ganze Gesetz (*τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ* Eph. 2, 14) war darauf bedacht und angelegt, alles specifisch Heidnische zu entfernen. Die Cherubim waren nicht etwas vom Gesetzgeber noch nachsichtig Geduldetes, sondern förmlich für das Heiligthum angeordnet und nahmen hier nicht eine untergeordnete, sondern eine sehr wichtige Stellung ein, sie gehörten zum Kern des Ganzen und waren keine blos provisorische Anord-

nung, bis etwa das Volk einsichtiger geworden, sondern, wenn irgend eine Culteinrichtung, eine חֻקַּת עוֹלָם (Ex. 27, 21), so dass eine spätere Entfernung derselben als ein Frevel, ja als eine Zerstörung des Heiligthums würde angesehen worden sein. An eine Schonung des Volksglaubens oder an eine Akkomodation an denselben kann daher hier nicht entfernt gedacht werden. Dies zeigt sich noch besonders darin, dass der fünf Jahrhunderte später lebende Salomo so wenig auf eine Beseitigung der Cherubimgebilde bedacht war, dass er sogar zu den auf der Kapporeth befindlichen noch zwei weitere kolossale in das Allerheiligste stellte, was er nimmer gethan haben würde, wenn er sie für ein auch nur schwaches Ueberbleibsel heidnischer mythologischer Vorstellungen gehalten hätte. Oder war auch zu seiner Zeit der höchsten Blüthe des Reiches das Volk noch so weit zurück, dass es solcher heidnischer Wunderthierbilder nicht zu entbehren vermochte, sondern der Bestärkung in dem Glauben an sie bedurfte? Wie sollte überhaupt ein Mose und ein Salomo dazu gekommen sein, solche Gestalten zu Symbolen der Gegenwart des Einen heiligen und allmächtigen Gottes, den „der Himmel Himmel nicht fassen“ (1 Kön. 8, 27), zu wählen? Wir halten daher an der Originalität des Israelitischen Cherubs fest, denn warum sollte allein der Mosaismus nicht im Stande gewesen sein, sich ebenso stelbständig wie die Naturreligionen ein Symbol zur Bezeichnung seiner eigenthümlichen religiösen Vorstellungen und Ideen zu schaffen?

c) Die symbolische Auffassung erklärt die Cherubim entweder überhaupt für rein symbolische Gebilde oder gesteht nur ihrer äusseren Gestaltung symbolischen Character zu; jede dieser beiden Auffassungsweisen geht dann aber wieder in verschiedene Deutungen auseinander, so dass wir es hier mit einer ganzen Reihe von Deutungen zu thun haben.

aa) Zu den die Cherubim überhaupt rein als Symbole betrachtenden Deutungen gehören folgende drei:

Die erste hält sie für Bezeichnungen göttlicher Eigenschaften und Vollkommenheiten. Schon Philo deutete (de vita Mos. 3. p. 668 fg.) die beiden Cherubim auf der Kapporeth, nachdem er die Meinungen, sie seien *σύμβολα τῶν ἡμισφαιρίων ἀμφοῖν*, zurückgewiesen, auf *τὰς πρεσβυτάτας καὶ ἀνωτάτω δύο τοῦ ὄντος δυναμεῖς, τήν τε ποιητικὴν καὶ βασιλικήν*, sonst aber auch auf die göttliche *ἀγαθότης καὶ ἐξουσία* oder *δύναμις δωρητικὴ καὶ κολαστήριον*, was im Grunde nicht verschieden ist, da ihm in dem Begriff des Schaffens

der des Wohlthuns, und in dem der Macht der des strafenden Richters liegt. Diese Deutung hat Grotius (zu Ex. 25) wieder aufgenommen: „Erant in quoque Cherubino formae quatuor, hominis et leonis: illa beneficientiam, haec iram significans, et aquilae, quae celeritatem, et bovis, quae tarditatem notat. Ita formae illae idem innuunt, quod Mosi Deus dixit, se celerem esse ad benefacta, tardum ad ultionem“. Aehnlich deutet Bochart (Hieroz. 1, 3, 6), dem Rosenmüller in den Scholien folgt, den Stier von der constantia und firmitas, den Menschen von der humanitas, lenitas und *φιλανθρωπία*, den Löwen von der generositas und robur, den Adler von dem vigor und der sublimitas naturae coelestis. Unter den Neuern erklärt de Wette (zu Ps. 18, 11) die Cherubim für eine „Personification der im Dienste Jehova's stehenden Naturmächte“ oder (bibl. Dogmatik. §. 110) für Symbole der „Stärke, Macht und Weisheit Gottes und seiner Nähe.“ Ebenso hält sie Ebrard (zu Offb. 4) für Symbole der „Kräfte Gottes“: der Löwe bezeichne die verzehrende und zerstörende, der Stier die ernährende, der Mensch die denkende vorsorgende, der Adler die siegreich über allem schwebende, bewahrende und verjüngende Kraft Gottes in der Natur. Auch Hitzig (zu Ezech. 1. S. 16) sagt: „Die Cherubim gehören zur näheren Umgebung Gottes, sind gleichsam an seinem Thron angebracht, sie scheinen daher zur Idee Gottes ebenso in Beziehung zu stehen und von dieser ihre Gestalt zu empfangen, gleichwie die Löwen am Thron Salomo's Symbole der Herrschaft sind. Da ferner jeder einzelne Cherub vier Gesichter hat, so sieht er, wie Gott, *πρόσσω καὶ ὀπίσσω*, ist somit einer specifischen göttlichen Eigenschaft theilhaftig.“

Dieser Deutung steht im Allgemeinen schon das entgegen, dass die Cherubim als חַיּוֹת, *ζῶα*, als Geschöpfe bezeichnet sind und damit Gott dem Schöpfer gegenüber gestellt und von ihm wohl unterschieden werden; sie können somit auch keine Symbole Gottes selber oder seiner Vollkommenheiten sein. Auch ist ihnen sehr bestimmt die Vierzahl aufgeprägt, also die Signatur der Schöpfung und Welt (S. 214), die wohl von Gott zeugt, aber nimmer er selbst oder ein Bild von ihm ist. Wären sie Bilder Gottes oder einzelner göttlicher Lebenskräfte, so würden sie direct unter das Verbot Ex. 20, 4 fallen und in Eine Kategorie mit dem goldenen Kalb oder mit den Kälbern Jerobeams gehören, die, obgleich nicht einmal eigentliche Idole, sondern nur Symbole, doch für höchst gesetzwidrig und für unbedingt verwerflich galten. Es wäre mehr als nur Inkonsequenz, wenn der

Gesetzgeber jedwedes Bild Gottes bei Todesstrafe verboten und doch selbst an dem heiligsten Ort Gebilde aufgestellt hätte, welche die wichtigsten Eigenschaften und Vollkommenheiten Gottes in Verbindung mit einander und in ihrer Einheit darstellten. Ist die Stellung, welche den Cherubim namentlich auf der Kapporeth gegeben ist, eine gebeugte, demüthige, verehrende, so können sie ja nicht Symbole Gottes selber, sondern nur dessen sein, was von ihm geschaffen und desshalb ihm unterthan ist; als Geschöpfe und Repräsentanten der höchsten Stufe des creatürlichen Lebens sind sie wohl die Zeugen der Herrlichkeit Gottes, nicht aber Symbole dieser Herrlichkeit selbst (Offb. 4, 11). Dazu kommt nun noch, dass auch die Deutung der einzelnen vier im Cherub zur Einheit verbundenen ζῶα eine völlig unhaltbare ist. Dies zeigt sich schon in dem Mangel an aller Uebereinstimmung. So soll der Stier nach Hitzig Symbol der Schöpfung, nach Ebrard der ernährenden Kraft, nach Bochart und Rosenmüller der Beständigkeit und Festigkeit, nach Grotius gar der Langsamkeit sein. Der Adler soll nach Hitzig die Langlebigkeit und ewige Jugend bezeichnen, nach Ebrard die siegreich über allem schwebende Kraft Gottes, nach Bochart die himmlische Erhabenheit, nach Grotius die Schnelligkeit im Wohlthun. Im Löwen findet Grotius den Zorn, Rosenmüller die Grossmüthigkeit, Hitzig die Stärke und Herrschaft, Ebrard die zerstörende und verzehrende Kraft Gottes dargestellt. Der Mensch endlich stellt nach Hitzig die Herrschaft und Macht Gottes, nach Rosenmüller die Menschenliebe, nach Grotius die Wohlthätigkeit, nach Ebrard die denkende und vorsorgende Kraft Gottes dar. Abgesehen von der Verschiedenheit und Unsicherheit dieser Deutungen bilden bei keiner derselben die vier angegebenen Eigenschaften Gottes eine in sich abgeschlossene Einheit; es besteht kein innerer, nothwendiger Zusammenhang zwischen ihnen, eine oder die andere derselben könnte ebensogut fehlen als eine weitere noch dazu kommen; nirgends in der Schrift finden wir eine dieser Vierheiten göttlicher Eigenschaften nur genannt, geschweige zu einem Ganzen verbunden. Nicht die Verschiedenheit der vier ζῶα macht sie geeignet, zu Einem Wesen verbunden zu werden, vielmehr das, dass sie alle etwas miteinander gemein haben und Eins darin sind; dies besteht aber allein darin, dass sie die Häupter und Repräsentanten aller lebenden Geschöpfe, somit Symbole des geschöpflichen Lebens (הַחַיָּה) überhaupt sind.

Die zweite Deutung, welche die Cherubim rein symbolisch auffasst, erblickt in ihnen Symbole der besondern Gegenwart und Unnahbarkeit Gottes. Dafür haben sich nicht wenige unter den Neueren ausgesprochen, wie z. B. Vatke (Rel. des A. T. S. 327), der sie für „ursprünglich symbolische Bezeichnung der unnahbaren göttlichen Gegenwart oder der Heiligkeit im älteren Sinne des Wortes (1 Sam. 6, 20)“ erklärt. Namentlich aber hat neuerdings Riehm (a. a. O.) diese Bedeutung in einer Weise begründet, die alle Beachtung verdient. Er geht nicht von der Stelle Gen. 3, 24 aus, die er als eine spätere vom Jehovisten herrührende betrachtet, sondern legt Ex. 25, 18 ff. zu Grunde, in welcher Stelle er vor allen andern die althebräische Cherubvorstellung dargelegt findet. Seine ausführliche exegetische Erörterung dieser Stelle, die sich besonders mit der „Flügelhaltung“ der Cherubim beschäftigt, geht dahin, dass dieselben nicht, wie oft angenommen worden, die Bestimmung haben, mit ihren Flügeln den Thronsitz Gottes zu bilden, oder die Bundeslade zu beschützen und zu beschirmen, sondern die Kapporeth zu bedecken: „Sie umgrenzen und umhüllen nämlich den Raum, innerhalb dessen Gottes Herrlichkeit sichtbar gegenwärtig ist ... und stellen Gott als unschaubar und unnahbar dar ... Seine Unschaubarkeit und Unnahbarkeit ist aber eine unmittelbare Folge seiner Heiligkeit (1 Sam. 6, 20. Jes. 6, 3. 5. Lev. 10, 3) ... Indem er als der inmitten der Cherube Wohnende dargestellt ist, erscheint er als der Heilige ... Sie verhüllen Gottes Herrlichkeit, um sie dem Blicke menschlicher Neugier und Zudringlichkeit zu entziehen; sie wachen darüber, dass kein Unreiner, Ungesühnter, überhaupt kein Unberufener es wage, dem Heiligen Israels zu nahen“; sie sind demnach „nicht etwa bloss im Allgemeinen Symbole der Gegenwart Gottes“, vielmehr ist „ihre Hauptaufgabe die, dem Orte der göttlichen Gegenwart besonders durch Umhüllung desselben den Character der Heiligkeit zu wahren ... Suchen wir in den alttest. Beschreibungen von Theophanien nach einem Analogon, das denselben zwei Zwecken dient, welche die Cherube zu erfüllen haben, so bietet sich gar kein anderes dar, als die blitzschwangere Wetterwolke, in welcher Gott schon bei dem Urbild aller Theophanien, auf dem Sinai erschien (Ex. 19, 9. 16. 24, 15 fg. Deut. 4, 11. 5, 19), und welche von daher zum stehend wiederkehrenden Zug aller Beschreibungen von Gotteserscheinungen und zum Symbol der Gegenwart Gottes geworden ist ... Mit dieser

einzigen vom alten Test. dargebotenen Analogie der Wetterwolke die Cherube zusammenzustellen, haben wir guten Grund ... und man wird annehmen müssen, dass sie ursprünglich in einer näheren Beziehung zu ihr stehen ... Steht aber einmal die innere Beziehung und Verwandtschaft der Cherubsvorstellung mit der theophanischen Wetterwolke fest, so darf man wohl noch einen Schritt weiter gehen und die Vermuthung wagen, dass jener ursprünglich die Vorstellung von dieser zu Grunde liegt. ... Man hat sich die Sache dann näher so zu denken: die Wetterwolke, welche die erscheinende Gottheit trägt und umhüllt, ist schon in vorgeschichtlicher Zeit von der lebendigen Phantasie des Volkes auch als lebendiges Wesen (ζῶον), als Cherub aufgefasst worden. Dabei ist das Phantasiegeschöpf wohl ursprünglich vogelartig gedacht worden, was jedenfalls das Nächstliegende und Natürlichste war, und erst in der Folge, vielleicht vermöge des Einflusses der Engelvorstellung, als geflügelte Menschengestalt. Diesen Wesen schrieb man wesentlich dieselben Functionen zu, wie sie die Wetterwolke bei Gotteserscheinungen erfüllt.“ Die Ausstattung der Ezechielischen Cherube mit vier Gesichtern, während die des Heiligthums nur ein Gesicht haben, „hängt nur mit einer besondern Function der Cherube zusammen“, welche darin besteht, „dass der Cherubswagen Ezechiels nach allen vier Seiten Front machen soll“, also in dem „munus deum vectandi“. Das Menschengesicht, ohnehin das den Cherubim von Alters her eigenthümliche, haben sie, weil sie dieses munus nicht leisten können, „nisi ratione ac mente utuntur“; die drei übrigen Gesichter sind hergenommen „a praestantissimis atque validissimis bestiis“; vom Löwen wegen seines robor und seiner metuenda atrocitas, denn die Cherubim fahren den allmächtigen Herrn der ganzen Welt, dessen Macht zu fürchten ist; vom Stier wegen seiner grossen Kraft zu tragen und zu fahren, denn die Cherubim haben den göttlichen Thron zu tragen und zu fahren; vom Adler wegen seines mächtigen und schnellen Fluges, denn auf den Cherubim sitzend pflegt Gott vom Himmel herab und wieder hinaufzusteigen.

So manches Treffende im Einzelnen die Begründung dieser Deutung auch enthält, so ist doch ihr Ergebniss im Ganzen durchaus unannehmbar, wie sich aus Folgendem ergiebt: 1. Dass die Cherubim die Gegenwart Gottes anzeigen, wird Niemand bestreiten; dies hat aber seinen Grund nicht in der Flügelhaltung,

die ihnen auf der Kapporeth gegeben ist und zur Umhüllung und Umgrenzung des Raums, wo Gott gegenwärtig ist, dient, sondern darin, dass sie ihrem Wesen nach als *Χερουβὶμ δόξης* zum Thron Gottes gehören und zu diesem in einer inneren Beziehung stehen. Sie haben auf der Kapporeth wohl die Aufgabe, dieselbe zu bedecken, aber darin besteht nicht ihr Wesen überhaupt und ihre Bestimmung überall. Das Umhüllen und Umgrenzen bildet keineswegs die Grundidee des Cherub, es ist nur die besondere Aufgabe der Cherubim, die zur Kapporeth gehören (s. oben S. 365) und wird daher auch sonst nirgends erwähnt, geschweige hervorgehoben. Die Cherubim sind nicht blos auf der Kapporeth dargestellt, sondern finden sich in der Stiftshütte wie im Tempel auf allen Wänden des Innern, sie bevölkern dasselbe gleichsam, haben aber hier durchaus nichts mit dem Umhüllen und Umgrenzen zu thun und es ist darum verfehlt anzunehmen, dass sie desshalb „hier ein blosser Schmuck, wenn auch ein bedeutsamer sind“. Selbst die von Salomo im Allerheiligsten neu aufgestellten kolossalen Cherubim sollen wohl die Lade sammt ihren Stangen von obenher bedecken (1 Kön. 8, 7), aber ihre Flügel umhüllen und umgrenzen Nichts, sondern sind horizontal und weit ausgebreitet, so dass sie von einer Wand bis zur andern reichen. Die Ezechielischen Cherubim ferner haben sogar vier Flügel, aber sie bedecken damit nicht den Thron des erscheinenden Gottes, sie befinden sich ja überhaupt nicht auf oder über, sondern unter demselben; mit zweien dieser vier Flügel bedecken sie sich selbst und mit den zwei andern berühren sie an den Enden die Flügel des je andern der vier Cherube (Ez. 1, 11). Die wenn auch nicht identischen so doch analogen Seraphim (Jes. 6, 2) haben sechs Flügel, aber auch sie umhüllen nicht den Thron, sondern mit zweien bedecken sie ihr Antlitz, mit zweien ihre Füsse und mit zweien flogen sie. Die Johanneischen Cherubim endlich, die gleichfalls sechs Flügel haben und um den Thron Gottes herumstehen, dienen auch nicht entfernt dazu, denselben zu umhüllen und zu umgrenzen, sie haben keine Ruhe Tag und Nacht und sprechen das dreimal Heilig. Wie lässt sich unter solchen Umständen behaupten, das Umhüllen und Umgrenzen mache das eigentliche Wesen des Cherub aus und bilde seine Grundidee? — 2. Dass die Cherubim nicht bloss die Gegenwart Gottes im Allgemeinen sondern namentlich seine Unnahbarkeit anzeigen, kann wohl aus dem Umhüllen geschlossen werden, insofern alles Umhüllte auch unanschau- und unnahbar ist. Allein

auch dies kann wieder nur von den Cherubim der Kapporeth gelten, denn an keiner andern Stelle haben sie den Zweck, Gott unanschaubar zu machen, vielmehr wird er gerade dann, wenn er von ihnen begleitet erscheint, „geschaut“ (Ez. 1, 4. 27. 28. 10, 1. 18. 20. Offb. 4, 1. 5, 1. 6.); sie vermittlen eher seine Erscheinung und sein Sichtbarwerden, als dass sie dazu dienen, ihn durch Umhüllung als unnahbar darzustellen. Käme es bei den Cherubim der Kapporeth nur auf das Unnahbarmachen durch Umhüllen mit Flügeln an, so wären diese hier die Hauptsache, und es liesse sich dann kein Grund denken, warum nicht reine Vogelgestalten, wie sie sich auf ägyptischen Denkmälern finden, angebracht waren, da die vollkommene Menschengestalt, auf der Riehm so entschieden besteht, mit Umhüllen und Unnahbarmachen an sich gar nichts zu thun hat. Gesetzt aber auch das Wesen und die Bestimmung der Cherubim bestünde im Unnahbarmachen, so würde daraus noch keineswegs folgen, dass sie damit Gott als den „Heiligen“ darstellen und „unmittelbar an ein Hauptmoment der Gottesidee des Mosaismus erinnern“. Denn was für den Menschen unnahbar ist, ist damit noch nicht heilig; die Unnahbarkeit ist an sich ein rein negativer Begriff, der den rein positiven Begriff der Heiligkeit nicht in sich schliesst. Die Herrlichkeit Gottes, welche die Cherubim bezeugen, besteht wohl in seiner Heiligkeit, aber nicht in seiner Unnahbarkeit. — 3. Das Ergebniss der ganzen Deutung, „primitus Cherubos nihil fuisse nisi deum appariturum velantes nimbos in animantium conformationem constitutos“, gründet sich zuletzt blos auf die „Flügelhaltung“ der Cherubim auf der Kapporeth. Aus dieser wird zuerst gefolgert, dass das Umhüllen überhaupt die Hauptaufgabe und das ursprüngliche Wesen der Cherubim sei, und weil die theophanische Wetterwolke denselben Zweck des Umhüllens habe, so wird daraus wieder gefolgert, dass beide ursprünglich dasselbe seien und überhaupt der Cherubvorstellung die Vorstellung von der theophanischen Wetterwolke zu Grunde liege. Diese letzte Folgerung ist aber noch viel unstatthafter als die erste; es steht ihr nicht nur das entgegen, dass nirgends in der Schrift Cherub und Wetterwolke einander gleichgestellt oder gar als identisch miteinander verwechselt werden, sondern auch die Gestalt der Cherubim widerspricht dieser Identität aufs entschiedenste. Man braucht gar nicht an die vier Angesichter des Löwen, Stiers, Menschen und Adlers der Ezechielischen und Johanneischen Cherube, die auch nicht in der entferntesten Beziehung

zur theophanischen Wetterwolke stehen, vielmehr Ezech. 1, 4. 5 sehr bestimmt von ihr unterschieden werden, zu denken, sondern nur daran, dass nach Riehm die Cherubim auf der Kapporeth nur Menschengestalt mit Flügeln hatten. Denn wenn auch die Phantasie des Volkes die Wolke, weil sie vom Himmel herab- und zum Himmel hinaufsteigt, sich sollte als mit Flügeln versehen wie einen Vogel vorgestellt haben (wofür übrigens jeder Beweis fehlt), so ist doch nicht zu begreifen, auf welche Weise und aus welchem Grunde dieser phantastisch-symbolische Vogel zu einem vollständigen Menschen mit Flügeln wurde. Den allmäligen Hergang dieser Umwandlung weiss Riehm auch nicht nachzuweisen, sondern schiebt ihn in die „vorgeschichtliche Zeit“ zurück, also in ein völliges Dunkel, wo freilich Vieles liegen mag, was man nicht klar sehen und darum auch nicht fassen und widerlegen kann, wohin aber, wer den „methodisch-geschichtlichen Untersuchungsgang“ allein gelten lassen will, am allerletzten rekurriren sollte. — 4. Ganz verfehlt ist es, die vier Angesichter der Cherubim von dem Wagengeschäft derselben herzuleiten, schon desshalb, weil überhaupt der Wagen fehlt. Der Thron Gottes ist weder bei Ezechiel noch bei Johannes, was sich gleich unten näher zeigen wird, ein Wagen, und die Räder, die nur in der Ezechielischen Vision vorkommen, befinden sich gar nicht am Thron selbst, sondern sind den Cherubim beigegeben. Noch viel weniger stehen die vier Gesichter in einer unmittelbaren Beziehung zu dem angeblichen Thronwagen; sie gehören nicht diesem an, sondern lediglich wieder den Cherubim. Die vier Gesichter bilden mit einander ein in sich abgeschlossenes Ganze, das als Ein Haupt jedem der vier Cherube aufgesetzt ist, sie können also ihren Grund nicht in etwas ausser oder neben den Cheruben, sondern nur in diesen selbst haben und müssen aus ihrem Wesen, nicht aus dem eines Wagens hervorgegangen sein; sie sind vierköpfig, nicht der Wagen. Wenn Jehovah Zebaoth zum Gericht auf oder mit Wagen erscheint, so sind es Kriegswagen mit Rossen bespannt (Hab. 3, 8. 15), aber gerade das Rossangesicht fehlt hier. Sodann sind die vier vereinigten Cherubgesichter einander völlig gleichgestellt; keines hat den Vorrang vor dem andern, wie noch besonders die Johanneischen vier ζῶα zeigen. Schon darum kann der Mensch auch nicht als Leiter bei dem Geschäft des Fahrens in Betracht kommen, zudem hängt die Richtung des angeblichen Wagens von Gottes, nicht vom menschlichen Willen ab. Der Stier kann nicht als Zugthier gewählt sein,

auch trägt er Nichts, der Thron wird überhaupt von den vier Cheruben weder gezogen noch getragen. Der Löwe kann nur etwas an dem Cherub selbst, nicht aber eine Eigenschaft des auf dem Thron Sitzenden bedeuten, Riehm selbst bestreitet die Meinung, dass die Cherubim divinae naturae virtutes bezeichnen. Der Adler endlich gehört nicht wegen seines schnellen Fluges zum Cherub, denn der Wagen fliegt nicht, er soll ja vermeintlich gezogen werden und deshalb der (langsame) Stier im Cherub vertreten sein. Kurz, der Begriff des Wagens ist es nicht, der die Wahl der vier ζῶα bedingt und sie einiget, sondern lediglich der Begriff der חַיָּה, des geschöpflichen Lebens, dessen Repräsentanten diese vier sind. — 5. Wenn nach dieser ganzen Auffassung die Cherubim ursprünglich zum Umhüllen und Umgrenzen des Ortes der göttlichen Gegenwart dienen, wenn das ihre Grundidee ist und diese desshalb mit der theophanischen Wetterwolke in Eins zusammenfällt, wenn sie ferner reine Menschengestalt mit menschlichem Angesicht und Flügeln hatten, so hat Ezechiel nicht blos ihre Gestalt wesentlich abgeändert, sondern auch ihre Grundidee gänzlich verlassen, denn seine Cherubim haben mit dem Umhüllen und Unnahbarmachen so wenig zu thun, dass sie selbst vielmehr umhüllt werden und in der blitzschwangeren Wetterwolke erscheinen (Ez. 1, 4. 5), statt mit ihr in Eins zusammen zu fallen. Noch weniger wo möglich ist das Umhüllen und Unnahbarmachen Aufgabe und Geschäft der apokalyptischen Cherube, Johannes hätte demnach die Grundidee gänzlich aufgegeben und etwas ganz Anderes, Neues aus ihnen gemacht, während gerade bei ihm die nachgewiesene Bedeutung so unverkennbar hervortritt. Riehm selbst gesteht zu, „das keine ganz willkürlichen Umbildungen vorgekommen sein können, durch welche die biblischen Begriffe und Symbole mit einemmal zu ganz anderen geworden wären, dass vielmehr die neuen Gestaltungen immer durch die vorausgegangene geschichtliche Entwicklung genetisch bedingt und bestimmt sind, und darum auch die ursprüngliche Gestalt und Bedeutung immer noch irgendwie werden erkennen lassen“. Ist aber die blitzschwangere, theophanische Wetterwolke die Grundidee der Cherubim, so hört die geschichtliche Entwicklung derselben mit Ezechiel auf, sie ist abgebrochen und ein Neues an ihre Stelle getreten. Ein geschichtlicher Zusammenhang zwischen der Mosaisch-Salomonischen und der Ezechielisch-Johanneischen Cherubvorstellung lässt sich nimmer auf Grundlage der theophanischen Wetterwolke,

sondern nur dann nachweisen, wenn an der Grundidee, dass sie das geschöpfliche Leben darstellen und deshalb die factischen Zeugen der Herrlichkeit Gottes sind, festgehalten wird.

Die dritte hierher gehörige Deutung ist eine modern jüdische, die sich in Philippson's Israel. Bibel (I, S. 453 fg.) vorgetragen findet. Nach ihr hat die Vision Ezechiels „mit dem Cherub auf der Lade Nichts zu thun", in diesem Cherub war „eine bestimmte Gestalt bekannt und gedacht und mit einem bestimmten Gedanken verbunden", wogegen Ezechiel „sich eine ganz neue Cherubgestalt komponirt hat, da zu seinem Behufe jene einfache Gestalt nicht genügte". Die Lade mit der Kapporeth ist „der Fokus der ganzen Offenbarung Gottes an Israel, wie diese theils in ewigen Fundamentalgesetzen bereits abgeschlossen ist, theils zu weiterer Ausführung immerfort sich gestalten wird; sie ist das ewige Zeugniss und das Instrument der fortdauernden Offenbarung des sich offenbarenden Gottes und die immer gegenwärtige geistige Verbindung Gottes mit Israel". Von der Kapporeth „tönt die Stimme herab, aber von zwischen den Cherubim hervor, durch diese begrenzt und abgeschlossen ... sie treten hier um die zukünftige Offenbarung herum und bezeichnen ihre Abgrenzung, dass der Mensch auch im Besitz ihrer Mensch bleibt und nicht Gott wird, dass auch in der Offenbarung die Göttlichkeit begrenzt zum Menschen tritt. ... Mit der Zeit überwältigte aber der Gedanke der Gegenwart Gottes den der Abgrenzung. ... Das: von zwischen den Cherubim wurde vergessen und Gott als auf den Cherubim thronend bezeichnet ... nun gelten sie nicht mehr als Abgrenzer der in die Erscheinung tretenden Göttlichkeit, sondern als Träger Gottes (ganz gegen das: von zwischen den Cherubim Mose's) und von hier aus war es in der Phantasie des Dichters nur noch ein Schritt, dass sich bald der Cherub als Träger Gottes von der Kapporeth ablösete und überhaupt bei den Bewegungen Gottes als solcher gefeiert wurde, das ישב verwandelt sich in das dichterische רכב und כרוב wird mit dem Winde ziemlich gleichgestellt". Von da war es wieder „nur ein kleiner Schritt, die Cherubim als Träger Gottes in einer neuen komplicirteren und reicheren Gestaltung zu schauen".

Die Unhaltbarkeit dieser Auffassung ergiebt sich im Ganzen schon daraus, dass das, was sie als Bedeutung der Mosaischen Cherubim angiebt, zu keiner andern, die Cherubim erwähnenden Stelle passt und dass sie daher annimmt, die eigentliche, ursprüngliche Bedeu-

tung sei schon sehr bald vergessen und im Verlauf der Zeit namentlich durch dichterische Phantasie immer mehr abgeändert worden, so dass sie in den prophetischen Beschreibungen als ganz aufgegeben erscheine und der Cherub Ezechiels mit dem auf der Kapporeth ganz und gar „Nichts zu thun“ habe. Gerade daraus, dass die Angaben aller übrigen biblischen Stellen sollen mit der angeblichen Bedeutung der Cherubim auf der Kapporeth nichts mehr zu thun haben, folgt umgekehrt, dass diese Bedeutung nicht die richtige sein kann. Es ergiebt sich dies aber auch aus ihr selbst. Denn damit, dass Gott nach Ex. 25, 22 „von zwischen den zwei Cherubim alles redet, was er (durch Mose) den Söhnen Israels gebieten will“, erscheinen diese Cherubim keineswegs als „Abgrenzung der Offenbarung“ oder als „Abgrenzer der in die Erscheinung tretenden Göttlichkeit“, sie dienen nicht dazu, die Reden und Befehle Gottes zu begrenzen und zu beschränken; dazu sind ihnen auch keine Flügel gegeben, sondern sie sollen mit diesen die Kapporeth bedecken; sie bezeugen wohl die Herrlichkeit Gottes (*Χερουβὶμ δόξης*), nicht aber, „dass der Mensch auch im Besitz der Offenbarung Mensch bleibt und nicht Gott wird“. Diese ganze absonderliche und höchst gezwungene Deutung zeigt nur, wie die neueren jüdischen Ausleger sich nicht besser als die alten in die biblischen Grundbegriffe und Symbole zu finden wissen.

bb) Zu den Deutungen, welche an der Realität der Cherubim festhalten und nur ihrer äusseren Gestaltung und Function symbolischen Character zugestehen, gehören folgende vier:

Die erste erblickt in den Cherubim die Vermittler und Träger der Weltgegenwart Gottes, die nicht ohne sie zur Erscheinung kommt und sichtbar wird. Diese Deutung hat Hofmann (Weissag. u. Erfüllung I, S. 80. Schriftbeweis I, S. 206fg. 364—373) aufgestellt und näher begründet. Er geht dabei zunächst von dem Wort כְּרוּב aus und sagt: „Die einzige Ableitung, die im Gebrauch des Namens ihre Bestätigung findet, ist die von רָכַב, so dass כְּרוּב gleich רְכוּב mit einer nicht ungewöhnlichen Umstellung der beiden ersten Consonanten Jehova's Rosse und Wagen bedeutet. Nie wird der כְּרוּבִים anders gedacht, als dass Jehova über ihnen thront oder auf ihnen einherfährt“; sie sind „für den in der Welt gegenwärtigen und erscheinenden überweltlichen Gott etwas Aehnliches, wie der Wagen für den darauf Einherfahrenden ... Engel dienen etwa, dass Gott ein vorübergehendes Zeichen seiner Gegen-

wart setze, dieselbe nach irgend einer einzelnen Bezeichnung sichtbar werden lasse. Durch die Cherubim aber vermittelt er sein ewiges Sein zum Sein für die Welt, der in sich selbst Seiende setzt sich mittelst ihrer als den der Welt überweltlich Gegenwärtigen. ... Wir mögen nun die Cherube im Garten Edens oder die über der Bundeslade oder die Wesen des ezechielischen oder die des johanneischen Gesichts ins Auge fassen, immer finden wir nicht die Schöpfung Gott gegenüber in ihnen dargestellt, sondern Gottes Gegenwart in oder über der Welt ist es, welche in allen diesen Fällen nicht ohne sie zur Erscheinung kommt. ... Sie sind also geschöpfliche Wesen obgleich ihre Versinnbildlichung bei Ezechiel und Johannes Eigenschaften in ihnen vereinigt zeigt, welche dem seiner Welt gegenwärtigen Gotte eignen und obgleich sie in dem johanneischen Gesichte an die Thronzierden irdischer Könige erinnert, in welchen sich versinnbildlicht, was es um den Thronenden ist. Geschöpfliches Leben, in welches sich die einige Fülle des Wesens Gottes begiebt, um darin zu einer Mannigfaltigkeit von Vermögen zu werden, dient dem ewigen Gotte, sich seiner Welt gegenwärtig zu machen. ... In den Angesichtern stellt sich der Verein alles Lebensvermögens dar, der freien Bewusstheit, die den Menschen, der Kraftmüthigkeit die den Löwen, der Festigkeit und Stärke, die das Rind, der sichern unaufgehaltenen Schnelligkeit, die den Adler auszeichnet: es ist ein Leben, das ebenso sein selbst mächtig, als gewaltig gegen Anderes ist, ebenso fest in sich selbst ruhend, als in der Bewegung zielgewiss".

Diese Deutung der Cherubim hat gegen sich 1. dass sie auf einem sprachlich ganz unsicheren Boden ruht. Die Identificirung des Wortes כרוב mit רָכוּב, die schon einige frühere Ausleger angenommen haben (S. 363) und auch Lange (Bibelwerk I, S. 95) für die allein richtige hält, ist eben so unnachweisbar und ungewiss, wie die mit γρύψ, welche Delitzsch und Dillmann für die einzig richtige erklären (S. 406f.). Keil bezeichnet sie nicht mit Unrecht als „ganz unhaltbar", und Kurtz nennt sie gar „beispiellos, willkürlich und sonderbar". Jedenfalls kann mit ihr nichts begründet werden, und es wäre überhaupt endlich an der Zeit, auf alle etymologische Beweisgründe zu verzichten, da sämmtliche Herleitungen streitig sind und keine vor den andern unbedingt den Vorzug verdient. — 2. Die Cherubim bedeuten eher nirgends, als immer, Jehova's Rosse und Wagen. Mit Recht sagt Kurtz: „Bekanntlich

fehlt bei den Cherubim der Stiftshütte, des Tempels und der Apokalypse alles Wagenhafte, und bei den Cherubim des Sündenfalls vermag es nur die Hofmann'sche Exegese, das Wagenhafte herauszudeuten".*) Auf den nur einmal vorkommenden, dichterischen Ausdruck Ps. 18, 11: יִרְכַּב עַל־כְּרוּב kann man sich nicht berufen, denn er rührt von David, nicht von Moses her und gründet sich, wie oben (S. 368) gezeigt worden, auf Ex. 25, 18ff., wo von Fahren oder Reiten Gottes auf den Cherubim keine Rede sein kann. Auch der zur ständigen Redensart gewordene Ausdruck יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים weist auf Ex. 25 zurück und bezeichnet Jehova nicht als den auf den Cherubim reitenden oder einherfahrenden, sondern als in ihrer Mitte ruhenden und thronenden. Selbst die Ezechielische Vision, in der Räder erwähnt werden, lässt sich nicht als Beweis anführen; die Räder machen weder die Cherubim noch den Thron zu einem Wagen oder Gefährt, sie sind den erstern nur beigegeben, kein wesentlicher Bestandtheil derselben, sondern etwas rein Accidentelles, und dienen, weil auch in ihnen der רוּחַ הַחַיָּה war, nur dazu, die Allbeweglichkeit darzustellen. Mit Recht sagt Kliefoth (a. a. O. S. 397): „Es ist gegen die Hofmannsche Deutung ernstlichst festzuhalten, dass selbst hier von keinem Wagen die Rede ist, vor den die Cherubim gespannt wären, und auf dem sie Gott führen. Nur Räder sind da; aber es ist mit keinem Worte angedeutet, weder dass diese Räder an einem Wagen befindlich wären, noch dass die Cherubim vor die Räder gespannt wären, sondern die Räder befinden sich neben den Cheruben". Ebensowenig ist die Stelle 1 Chron. 28, 18 entscheidend Es kann dort nicht übersetzt werden: der Wagen der Cherubim, denn הַמֶּרְכָּבָה steht nicht im stat. constr., הַכְּרוּבִים ist Apposition dazu; der Ausdruck מֶרְכָּבָה für die Kapporeth ist nach Ps. 18, 11 gebildet und gehört erst der späteren Zeit an; die goldenen Cherubim auf der Kapporeth, von welchen David dem Salomo ein תַּבְנִית gab,

---

*) Hofmann erklärt nämlich, die Gegenwart und Erscheinung Jehova's sei schon im Garten Edens (Gen. 3, 8) eine von schwebenden Wesen in freier Bewegung getragene gewesen, nach dem Sündenfall sei sie für den Mensch eine erschreckende geworden und geblieben bis zur Sündfluth; da habe sich der Cherubimwagen von der Erde gen Himmel erhoben und nun sei nicht mehr die Erde. sondern der Himmel der Ort der Weltgegenwart Gottes; vom Himmel fahre dann Gott hinab, wenn er auf der Erde seine Gegenwart bethätigen wolle, und wenn er dies gethan, wieder hinauf. Dies heisst aber nicht Auslegen sondern Hineinlegen.

waren nach Ex. 25 jedenfalls kein Wagen mit Rädern, den die Cherubim ziehen (vgl. Bertheau z. St. S. 233fg. und Kliefoth a. a. O. S. 410fg.). Dazu kommt, dass überhaupt im Alterthum nirgends die Throne Räder hatten und Wagen waren; weder der prächtige Thron Salomo's (1 Kön. 10, 18f.) noch die Throne der Assyrischen, Babylonischen und Persischen Könige waren so beschaffen (s. die Abbildungen von Thronen bei Weiss Kastümkunde S. 107. 115. 244. 312. 450 und Neumann die Stiftshütte S. 75). — 3. Dass Gott sein ewiges Seyn zum Seyn für die Welt durch die Cherubim vermittle und seine Gegenwart in oder über der Welt daher nie ohne die Cherubim zur Erscheinung komme, lässt sich aus der Schrift nicht erweisen. Ex. 24, 10 erscheint Gott dem Mose, Aaron und den 70 Aeltesten über einem Sapphirboden (vgl. Ezech. 1, 26), sie schauen den Gott Israel, aber keine Cherubim bei oder um ihn. Auch bei der Theophanie auf dem Sinai Ex. 19, 16fg. wird seine Gegenwart nicht durch Cherubim vermittelt; ebensowenig ist dies der Fall bei der Erscheinung Dan. 7, 9 und der analogen Jes. 6, 1fg., wo statt der Cherubim die Seraphim ihn umgeben. Es ist ein ganz willkürlicher Schluss, dass die Gegenwart und Erscheinung Jehova's im Garten Edens (Gen. 3, 8) „nicht anders als mit Cherubim" zu denken sei, dass er vielmehr „schwebte, von schwebenden Wesen getragen in freier Bewegung". — 4. Dass „in den (vier) Angesichtern (der Cherubim) sich der Verein alles Lebensvermögen darstellt", ist schon deshalb nicht richtig, weil in den vier angegebenen Vermögen, nämlich der freien Bewusstheit, der Kraftmüthigkeit, der Festigkeit und der unaufgehaltenen Schnelligkeit gar nicht „alles" Lebensvermögen besteht und es ausserdem noch gar manche andere Lebensvermögen giebt. Nirgends in der Schrift werden die genannten vier Vermögen auch nur nebeneinander angeführt, geschweige als ein in sich zusammenhängendes, eine abgeschlossene Einheit bildendes Ganzes bezeichnet; sie kommen nicht in einem Grundbegriff zusammen, wie es doch die den חַיּוֹת so scharf aufgeprägte Vierzahl erfordert, die ja nach Hofmann selbst die Signatur des „Geschöpflichen in seiner einheitlichen Geschlossenheit" ist. Nicht die verschiedenen, unter sich gar nicht mit einander verwandten, sondern eher einander entgegenstehenden Eigenschaften und Lebensvermögen des Löwen, Stier, Menschen und Adler sind das sie zu einer Einheit und Individualität Verbindende, sondern nur das, dass sie an der Spitze aller חַיּוֹת stehen und ihre Repräsentanten sind, somit den

Complex alles geschöpflichen Lebens und die Einheit der gesammten Schöpfung Gott dem Einen Schöpfer und Herrn gegenüber darstellen.

Die zweite, an der persönlichen Realität der Cherubim streng festhaltende Deutung giebt als „Grundgedanke der Cherubimgebilde“ an, „dass Gottes Walten und Wirken sowohl im Gebiete der Natur als der Gnade umgeben und getragen ist von Gestaltungen vollkommenen kreatürlichen Lebens“. So Kurtz (bei Herzog R. Enc. II, S. 654 fg. u. Gesch. d. a. B. 2 Aufl. I. S. 64 u. fg.). Hiernach „gehören die Cherubim ursprünglich der elohistischen Sphäre an; dass sie später, nach dem Sündenfall, für eine bestimmte Beziehung in die jehovistische Sphäre eintreten, ist durch die geschichtliche Thatsache des Sündenfalls bedingt“. Der Cherub „repräsentirt den vollkommenen Menschen, der einst das Paradies besessen hat, der es einst auch wiederum besitzen wird“. Der Grund der bedeutungsvollen, „eigenthümlichen Gestaltung, welche die Cherubim in der künstlerischen und visionären Conception annehmen“ ist folgender: „Vor dem Sündenfall war der Mensch, zum Bilde Gottes geschaffen, unbedingt und unbeschränkt der Gipfel und Sammelpunkt irdisch-geschöpflicher Vollkommenheit, Herrscher und König über die gesammte Thierwelt. Durch den Sündenfall ist er von dieser Höhe herabgefallen. Die Thierwelt hat sich zum Theil wenigstens von seiner Herrschaft frei gemacht, und zu seiner Demüthigung zeigt es sich, dass sie sogar Kräfte und Fähigkeiten besitzt, die dem Menschen nicht in solcher Fülle und Vollkommenheit zu Gebote stehen. Darum musste alles Geschöpflich-Vollkommene, das sich auf Erden vorfindet und im Menschen nicht mehr ist, zusammengefasst und mit der Menschengestalt vereinigt werden, um daraus den Cherubim eine ihrer dermaligen Aufgabe angemessene (symbolische) Gestaltung zu bereiten“.

Das erste und Hauptgebrechen dieser ganzen Auffassung ist der völlige Mangel an Grund und Boden in der Schrift. Sie geht von der Stelle Gen. 3, 24 aus; und obgleich Kurtz selbst sagt: „Ueber Natur und Wesen der Cherubim erfahren wir aus Gen. 3 sehr wenig“, entspinnt ér doch daraus eine ganze dogmatische Theorie, von der die Schrift nichts weiss. Die Schrift sagt nur, dass der Mensch nach dem Sündenfall aus Eden vertrieben ward und Gott die Cherubim und die Flamme des zuckenden Schwerdtes sich vor dem Garten lagern liess, um den Weg zum Baum des Lebens zu bewahren. Von allem Uebrigen, dass der Cherub „einstweiliger Stell-

vertreter des dazu unfähig gewordenen Menschen“ sei und das Paradies statt seiner bewohne, bis der Mensch wieder in das „erneuerte, vollendete Paradies, das himmlische Jerusalem“ zurückkehre, dass ferner die Thierwelt jetzt zur Demüthigung des gefallenen Menschen höhere und vollkommenere Kräfte und Fähigkeiten als er besitze, davon steht weder hier, noch sonst wo in der Schrift ein Wort, es sind lauter bodenlose Folgerungen, die nur der dogmatischen Speculation angehören. Die Bedeutung der zusammengesetzten Cherubgestalt in den Visionen ist am allerwenigsten die, dass Löwe, Stier und Adler die Menschengestalt ergänzen und vervollständigen, denn sie sind namentlich in der Apokalypse derselben ganz gleichgestellt, ganz abgesehen davon, dass es noch manche andere Thiere giebt, welche Kräfte und Fähigkeiten haben, die dem Menschen fehlen. Sodann kann, was dem gefallenen Menschen zur Demüthigung dienen soll, nicht ein wenn auch nur symbolischer Bestandtheil derjenigen Wesen sein, welche angeblich „der überirdischen Schöpfung angehören und in der Scala dieser Geschöpfe eine eminente, vielleicht die höchste Stellung einnehmen“. (Vgl. dazu auch noch die Gegenbemerkungen bei Ed. Engelhardt in der oben S. 363 angeführten Abhandlung.)

Die dritte Deutung, welche sehr bestimmt die Realität der Cherubim als „Engelwesen von einer höhern und besondern Art“ behauptet, hält dafür, dass ihre bildliche Darstellung im Heiligthum und auf Grund dessen in den prophetischen Visionen dazu diene, nicht die Weltgegenwart, sondern nur „die Gnadengegenwart Gottes“ anzuzeigen. Dies hat mit lebhafter Bestreitung der Hofmann'schen Deutung Kliefoth in dem mehrfach angeführten Exkurs nachzuweisen gesucht. Die Cherubgestalten der Stiftshütte sind „menschenähnlich“ mit Flügeln, um sie „als solche Wesen zu kennzeichnen, denen das, was über den Wolken ist, zugänglicher ist als den Menschen. ... In dem Allerheiligsten will Gott für Israel wohnen; auf der Lade, die das Gesetz, und auf der Kapporeth, die das Evangelium enthält und bedeutet, will Gott seine Stätte der Gnadengegenwart haben, von welcher aus er sich Israel bezeugt“. Anders sind die Cherubim in den Ezechiel'schen Visionen gestaltet; „sie haben vier Angesichter, Flügel, Hände. Diese Vierheit ihrer Hauptglieder will auch besonders beachtet sein, denn sie wird fortwährend betont“. Dies hat, wie die verschiedenen Visionen Ezechiels überhaupt in dem prophetischen Character derselben seinen Grund, sie

sind zuletzt Verheissungen künftiger Gnade und erreichen ihren Höhepunkt in der Vision von dem neuen Tempel Kap. 40fg., den Gott dereinst aufrichten wird d. i. von der neuen Heilsökonomie. Auf diese weist die so hervorgehobene Vierzahl, die ja die Signatur der „Oekumenicität“ des Reiches Gottes ist, auf sie weisen auch die vier Cherubgesichter hin. „Die neue Heilsökonomie, die 40, 1 ff. abbildet, wird ein Volk und Reich sein, und in den vier Angesichtern der Cherube, in der Intelligenz des Menschenantlitzes, in der Kraft des Stiers, und in dem König der Wüste, wie in dem König der Lüfte, bildet sich der Complex von ethischen und physischen Mächten ab, der zur Aufrichtung, Regierung und Vollendung eines Reichs gehört.“

Kann man auch bei dieser Deutung mit der Bestreitung der Hofmann'schen vollkommen einverstanden sein, so lässt sich doch ihrem positiven Ergebniss nicht beistimmen. 1. Dass die Cherubim überhaupt „nur“ die Gnadengegenwart Gottes anzeigen, widerlegt schon gleich die Stelle Gen. 3, 24, wo sie zuerst erwähnt werden und in Verbindung mit dem zuckenden Flammenschwerdt nichts weniger als Gnade vielmehr die richterliche Strafgerechtigkeit Gottes bezeugen. Auf der Kapporeth weisen sie nicht allein auf die Sühne hin, die hier vollzogen wird, sondern nach Ex. 25, 22 zugleich darauf, dass Jehova von dem Ort zwischen den Cherubim aus als Herr und König Befehle ertheilt. Ps. 18, 11 erscheint er auf den Cheruben als der, von dem verzehrend Feuer, das Zeichen seines Zornes, ausgeht. Ps. 80, 2. 3 wird dem gewöhnlichen יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים beigefügt: Erwecke, zeige dich in deiner grossen Macht. Ebenso Ps. 99, 1. 2: Jehova zeigt sich als König, es zittern die Völker, יֹשֵׁב כְּרוּבִים, es schwankt die Erde. Vgl. 2 Kön. 19, 15. Die beiden Visionen Ezech. 1 und 10 weisen lediglich auf das bevorstehende schwere Strafgericht hin, das über das abtrünnige Israel ergehen und ihm vom Propheten angekündigt werden soll. Von Gnadenverheissung ist in beiden keine Spur, und es ist ganz vergeblich, wenn Kliefoth sich bemüht, beide in genaue Verbindung mit Kap. 11, 16 u. 40, 1 ff. 43, 1—5 zu bringen, wo nach erfolgtem Strafgericht die Gnaden- und Heilsökonomie verkündigt werde. Das Gezwungene und Unrichtige dieser Auffassung hat Keil zu Ezech. 1 S. 21 fg. nachgewiesen. — 2. Die Vierzahl kann hier unmöglich Signatur der „Oekumenicität“ d. i. der Verbreitung des neuen Gnaden- und Heilsreiches sein, denn, so stark sie auch in der Gerichtsvision

an den Cherubim selbst, an ihren Angesichtern, Flügeln und Händen hervortritt, kommt sie in der Verheissungsvision gar nicht vor, sie kann also auch nicht auf etwas gedeutet werden, was erst nach der gebüssten Strafe in der Heilsökonomie eintreten soll. Dass überhaupt die rein-typische Deutung der Vierzahl auf die Oekumenicität unstatthaft ist, wurde bereits oben (S. 217 fg.) nachgewiesen. — 3. Die vier Angesichter der Cherubim können schon darum nicht auf die ethischen und physischen Mächte, die zur Aufrichtung, Regierung und Vollendung des neuen Heils- und Gnadenreiches gehören, gedeutet werden, weil es sich in den beiden Visionen Ez. 1 u. 10, wo allein sie wiederholt hervorgehoben werden, nicht um die Aufrichtung, vielmehr im Gegentheil um die Zerstörung und Auflösung eines Reiches handelt. Die Deutung auf die ethischen und physischen Mächte ist eine höchst unbestimmte und deshalb auch ungenügende. Die vier Angesichter gehören doch jedem der vier Cherube an, müssten also Mächte oder Kräfte der höheren Engelwesen sein; dass aber von diesen die Aufrichtung u. s. w. des neuen Heilsreiches herrührt, deutet die Schrift nirgends auch nur entfernt an. Die apokalyptischen vier ζῶα sind keine ethischen und physischen Reichsmächte, sondern die Zeugen der Herrlichkeit Gottes, die wesentlich in seiner Heiligkeit besteht; weil Er das Reich aufgerichtet und vollendet hat, loben und preisen sie ihn unaufhörlich mit dem Trishagion.

Die vierte hierher gehörige Deutung findet sich in der oben (S. 363) genannten Abhandlung von Lämmert, der dabei von der Bezeichnung *Χερουβὶμ δόξης* Hebr. 9, 5 ausgeht und sagt: „Die Cherubim des A. T. haben da ihre Stelle, wo die Herrlichkeit Gottes sich offenbart“. Das Resultat seiner Betrachtung der verschiedenen biblischen Stellen giebt er mit den Worten an: „Die Realität des Cherubimsymbols ist die von der natürlichen Willensenergie des heiligen Gottes durchdrungene Spitze des ihn unmittelbar umgebenden Naturlebens in seiner Wechselbeziehung zum Geistesgesetz und sittlichen Leben, in der Schrift nicht nur in dieser ihrer Koncentration, sondern auch in ihrer Explikation in mannigfachen Gestaltungen dargestellt“. Die vier Angesichter haben folgende Bedeutung: „Der Löwe ist zwar in der Schrift das königliche Thier, aber doch überall, wo er characterisirt wird, gewaltiges Raubthier, das brüllt, schreckt, Beute macht und mit seinen furchtbaren Zähnen zermalmt; der Ochse, an dessen Kopf die Hörner das Auszeichnende

sind, die in der Schrift als niederwerfende, siegende, triumphirende so oft auch für sich allein vorkommen, und dessen dreschende Hufe (Hos. 10, 11. Mich. 4, 13) noch besonders als allen vier Thieren gemeinsam hier hervorgehoben sind, ein sehr passendes Pendant zum Löwen, welches gerade das hat, was diesem abgeht; der starke Räuber der Luft, der Adler, der zwar seine Flügel schützend ausbreitet über seine lieben Jungen ... vor dem aber alle Vögel des Himmels tieferschrocken verstummen, wenn er vorüber zieht, das Bild eines starken mächtigen Königs (Ez. 17. Jer. 49, 16), stürzt pfeilschnell aus der Höhe herab und aus der Ferne her auf seine Beute (Hab. 1, 8. Hiob 9, 26). Sind sie nicht alle Bilder siegender Mächte, wilder und trotziger Feinde, die keine Furcht kennen? Und dieser Eindruck wird nicht geschwächt, sondern sehr gestärkt durch das Menschengesicht, welches — in solcher Umgebung kann man es sich ja gewiss nicht anders denken — in seinem Grimm noch schrecklicher blickt, als die wilden Augen des Löwen, Farren und Adlers. Ja, der Mensch — wird nicht er dem Menschen am meisten zur Zuchtruthe, zum Strafgericht, zur höchsten Plage und Qual? Nehmen wir dazu ihre gedeckte aggressive Stellung ... so drängt sich uns unwiderstehlich das Wort auf die Zunge: das sind die Gerichtsvollstrecker des Herrn Zebaoth, dessen Zornurtheil über sein abtrünniges Volk und über alle seine Feinde von ihnen vollzogen wird ... Die Räder sind zermalmende Räder der Kriegswagen und erhöhen den furchtbaren Eindruck der vier Thiere."

Geht diese Deutung auch von dem ganz richtigen Satz aus, dass die Cherubim da ihre Stelle haben, wo die Herrlichkeit Gottes sich offenbart, so ist doch das Ergebniss der weiteren Ausführung, wie es die angeführte Definition des Cherubs ausspricht, ein so konfuses und ungeniessbares, dass eine ausführliche Widerlegung überflüssig erscheint. Gleiches gilt von der Deutung der vier Angesichter, bei welcher dem Würtembergischen Theologen nicht die Worte der Schrift, sondern die seines grossen Landsmannes scheinen vorgeschwebt zu haben:

Gefährlich ist's, den Leu zu wecken,
Verderblich ist des Tigers Zahn;
Jedoch der schrecklichste der Schrecken
Das ist der Mensch in seinem Wahn.

Das Absonderliche und Verkehrte dieser Deutung ergiebt sich allein schon aus der Johanneischen Vision, deren Verwandtschaft mit der

Ezechielischen anerkannt ist; denn hier sind die vermeintlich wilden trotzigen Feinde und Gerichtsvollstrecker nur damit beschäftigt, dass sie das dreimal Heilig aussprechen und an der Spitze aller Creaturen im Himmel und auf Erden Preis und Dank dem darbringen, der alle Dinge geschaffen hat. Die Behauptung, das Menschenangesicht gehöre zum Cherub, weil der Mensch „in seinem Grimm noch schrecklicher blickt als die wilden Augen des Löwen, Farren und Adlers“ kann nur wagen, wer von seiner singulären Deutungskunst blind eingenommen ist. Was Ed. Engelhardt von der Lämmert'schen Zahlendeutung urtheilt (s. oben S. 203), das gilt nicht minder auch von der Cherubdeutung: „Man bringt damit nur die Symbolik selbst in Verruf“.

II. Das Blumenwerk. Waren die Cherubim, wie man sie sich auch vorstellen mag, jedenfalls bedeutsame Gebilde, so folgt allein schon daraus, dass auch das sie umgebende und mit ihnen engverbundene Blumenwerk, zu welchem im Tempel noch Palmen kamen, (1 Kön. 6, 29 ff. Ezech. 41, 18—20), nicht blosser Schmuck und Zierrath, sondern gleichfalls bedeutsam war. Blume und Blüthe dienen überhaupt in allen Sprachen und bei allen Völkern zur Bezeichnung der höchsten Lebensstufe, der erreichten Fülle des Lebens, sie sind die natürlichen, unwillkürlichen Symbole vollendeten Wohlseins, des Glückes, der Freude und Wonne. Um etwas als in diesem Zustande befindlich darzustellen, wird es mit Blumen und Blüthen umgeben d. i. bekränzt. Der Blumenkranz ist überall und von jeher das Zeichen der Lebensfülle, der Freude des Glücks und Heils. In allen alten Religionen nimmt daher auch das Symbol der Blume und Blüthe eine bedeutende Stelle ein, und es giebt keinen Cultus, der davon nicht einen mehr oder minder ausgedehnten Gebrauch gemacht hätte.

Im Mosaismus sind Blume, Blüthe, Kranz die Zeichen und Bilder nicht allein des natürlichen, physischen, überhaupt des äusserlichen Wohlergehens, Glückes und Heils: vermöge seiner Grundanschauung (S. 48 ff.) fasst er diese Begriffe vornehmlich monotheistisch-ethisch auf. Die rechte, wahre Lebensfülle, die höchste Stufe des Glückes und Heils besteht ihm in der Uebereinstimmung mit dem Willen des heiligen Gottes, mit dem geoffenbarten Gesetz, in der Gerechtigkeit und Heiligkeit; diese ist die eigentliche Blüthe des menschlichen Lebens und Wesens, ohne sie kein wahres Wohlergehn. Die Gerechten blühen und grünen und befinden sich eben damit im

Zustande des Glücks und Heils. Das Psalmbuch beginnt im 1. Psalm, der die Ueberschrift und Einleitung tür das ganze bildet, mit dem Ausspruch: „Selig der Mann, der nicht wandelt im Rath der Gottlosen ... sondern am Gesetz Jehova's seine Lust hat. ... Der ist wie ein Baum, gepflanzet an Wasserbächen ... sein Laub welket nicht, und alles, was er thut, führt er glücklich aus“ (vgl. die ähnlichen Aussprüche Jer. 17, 8. Ezech. 47, 12). Ps. 92, 13 fg. heisst es: „Der Gerechte blühet (יִפְרַח, LXX *ἀνθήσει*, Vulg. florebit) wie der Palmbaum ... Die gepflanzt sind im Hause Jehova's, blühen (יַפְרִיחוּ) in den Vorhöfen unseres Gottes, noch im Alter sprossen sie (יְנוּבוּן) sie, saftreich und frischgrün sind sie“. Ps. 72, 7: „Der Gerechte blühet“. Spr. 11, 28: „Wie Laub werden die Gerechten blühen“. Der Prophet Hosea verheisst (14, 6 fg.) Israel, wenn es sich zu Jehova seinem Gott bekehre, werde es „blühen (יִפְרַח) wie die Lilie, frisch-grün sein, wie der Oelbaum, duften wie der Libanon, blühen wie der Weinstock“. Aehnliches verheisst Jesaia 27, 6. 35, 1. Jesus Sirach mahnt 39, 13 fg.: „Höret mich, *υἱοὶ ὅσιοι* (d. i. Söhne Israels), sprosset hervor wie eine Rose, gepflanzt am Feldbache, blühet (*ἀνθήσατε ἄνθος*) wie eine Lilie, gebet Wohlgeruch und singet ein Loblied, preiset den Herrn wegen all seiner Werke“. Nach Spr. 1, 9 ist des Vaters Zurechtweisung und der Mutter Gebot ein Kranz der Anmuth (לִוְיַת חֵן LXX *στέφανος χαρίτων*) auf dem Haupte, und ebenso geben nach 4, 9 Zucht und Weisheit dem Haupte einen Kranz der Anmuth, eine Krone des Schmucks. Nach Weish. 5, 15 fg. leben die Gerechten ewig und erlangen vom Herrn die Krone der Schönheit (*διάδημα τοῦ κάλλους*). (Daher die neutestamentlichen Ausdrücke: *τῆς δικαιοσύνης στέφανος* 2 Tim. 4, 8 und *στέφανος τῆς ζωῆς* Jak. 1, 12. Offb. 2, 10.) Das Wort נָזַר heisst eigentlich sich absondern, dann weihen dem Jehova, נָזִיר der Gottgeweihete, נֵזֶר die Weihe Num. 6, 2. 5. ist zugleich Krone, Diadem 2 Sam. 1, 10. Das Haupthaar, das der Nasiräer frei wachsen liess, war seine Blüthe (צִיצִית Ezech. 8, 3), seine Krone.(Die LXX übersetzen נֵזֶר die Königskrone 2 Sam. 1, 10 durch *διάδημα*, 2 Kön. 11, 12 durch *ἁγιασμὸς*, und יָצִיץ נִזְרוֹ Ps. 132, 18 durch *ἐξανθήσει τὸ ἁγίασμα*.)

Im Bereich des Cultus tritt die Identität der Begriffe Blühen und Heilig- oder Geweihtsein noch ganz besonders hervor. Als Korah mit seiner Rotte sich das Priesterthum anmasste, sprach Mose (Num. 16, 5): „Morgen wird Jehova kund thun, wer ihm gehöre und wer heilig (הַקָּדוֹשׁ) sei und wen er zu sich nahen lasse (הִקְרִיב)“ d. i. zu

seinem Dienst bestellen werde. Dafür wird dann im folgenden Kapitel (V. 20) gesagt: „Wen ich erwählen werde, dess Stab wird blühen (יִפְרַח)“. Am Morgen ging Mose in die Stiftshütte und „siehe, [von den dort niedergelegten 12 Stäben] blühete (פָּרַח) der Stab Aarons vom Hause Levi, und hatte Blüthen und Blumen getrieben (וַיֹּצֵא פֶּרַח וַיָּצ֘ץ צִיץ)“. Blüthe und Blume war somit das Insigne des Priesterstandes, der als im Dienste Jehova's, des Heiligen, selbst heilig war und die Heiligung Israels vermittelte. Die Priester trugen daher auch dieses Insigne an ihrer Amtskleidung; das Haupt der Priesterschaft, Aaron, trug auf seiner Stirne נֵזֶר הַקֹּדֶשׁ die Krone der Heiligkeit, welche geradezu צִיץ Blume hiess und die Aufschrift hatte: קֹדֶשׁ יְהוָה (Ex. 28, 36. 29, 6. Lev. 8, 9). Die gemeinen Priester hatten eine Kopfbedeckung in der Form eines (umgestürzten) Blumenkelchs (גְּבִיעַ Ex. 25, 31. מִגְבָּעָה Ex. 28, 40). Aber auch den Geräthen dieses Heiligthums fehlte dieses Zeichen nicht; die Bundeslade, der Schaubrodtisch und der Räucheraltar waren von einem Kranz (זֵר) umgeben, und der Leuchter, bei dem ein Kranz sich nicht anbringen liess, hatte an seinen Armen Blumen und Blüthen (Ex. 25, 11. 25. 31. 30, 3). (Die Rabbinen nennen diesen Kranz סימן כתר כהונה d. i. signum coronae sacerdotii (vergl. Jarchi zu Ex. 30).) Im Tempel hatte ausserdem das eigentliche Priestergeräthe, das Reinigungsbecken (ehernes Meer), die Gestalt einer aufgeblühten Lilie, oben am Rand umgaben es zwei Reihen Blumenknospen. Die Kapitäle der beiden bedeutsamen Säulen Jachin und Boas waren „Lilien-Arbeit“; die zehn Gestühle mit den Waschbecken hatten ringsum herabhängende Kränze (1 Kön. 7, 19. 24. 26. 29). Sehr bezeichnend ist endlich auch die Vorschrift Num 15, 38—41, nach welcher jeder Israelite sich an den Ecken des Oberkleides צִיצִת machen sollte, worunter Quasten, Troddeln zu verstehen sind, die so heissen, weil sie die Form einer aufgebrochenen Blume oder Blüthe haben. Es war dies, wie schon oben (S. 343 fg.) bemerkt, keine blosse Putzverordnung; als Zweck wird vielmehr angegeben: „Gedenket und thut alle meine Gebote und seid heilig euerem Gott: Ich bin Jehovah, euer Gott, der euch aus dem Lande Aegypten geführt hat, um euch Gott zu sein, Ich, Jehova, euer Gott“. Diese Blumen und Blüthen vorstellenden Quasten bezeichneten also jeden Israeliten als zum „Königreich der Priester und heiligen Volk“ (Ex. 19, 6) gehörig.

Fast noch mehr als im Mosaismus finden wir in den heidnischen Culten einen ausgedehnten Gebrauch von Blume, Blüthe und Kränzen gemacht, die hier so wenig wie dort bloss äussern Schmuck und Zierde bezwecken, sondern recht eigentlich religiöse Bedeutung haben. Sie sind auch hier die natürlichen, unwillkürlichen Symbole der erreichten Lebensfülle und alles dessen, was damit zusammenhängt. Während aber dem Mosaismus die höchste Stufe und Fülle des Lebens in der Heiligkeit besteht und ihm der Begriff „Leben“ ein vorzugsweise ethischer ist, fassen diesen Begriff die Naturreligionen vorherrschend physisch und kosmisch auf und bezeichnen mit jenen Symbolen das vergötterte Naturleben. So ist nach von Bohlens Bemerkung die ganze Indische Mythologie gleichsam eine Metaphysik des Blumenlebens. Die Lotosblume, die auf dem Wasser schwimmt, ist das Symbol der zeugenden und schaffenden Naturkraft in ihrer ganzen Fülle und Herrlichkeit; Brahma, der Weltschöpfer, und Lakschmi, die Göttin des Segens, thronen auf dem Lotos (v. Bohlen d. a. Ind. I, S. 194). Er ist das Bild der ganzen auf dem Wasser schwimmenden Erde: die Pistille ist Meru, die Staubfäden die Bergspitzen der umherliegenden Gebirgsketten, die vier Blüthenblätter der Blumenkrone bedeuten die vier Hauptländer der Erde nach den Kardinalpunkten des Horizonts, die übrigen Blätter die Dvipas oder Erdgürtel, welche rund um Jambudvipa (Indien) liegen (Ritter Asien I, S. 5fg.). Eine ähnliche Bedeutung hat die Lotosblume bei den Aegyptern; sie ist das Symbol der immer wieder auflebenden, sich jedes Jahr erneuernden Naturkraft, des aus dem Tode hervorgehenden neuen Lebens, daher zugleich Symbol der Seelenwanderung (vgl. Creuzer Symb. I, S. 288. Ritter Afrika. S. 716. Friedreich, Symb. der Natur. S. 250fg.). Der aus Indien stammende Dionysos, das personificirte Naturleben, trägt einen Kranz von Epheu, weil dieser immer grünt und nicht welkt. („Antiquitus quidem, sagt Plinius (hist. nat. 16, 4), nulla corona nisi deo dabatur ... feruntque primum omnium Liberum patrem imposuisse capiti suo ex hedera“.) Wie in den orientalischen Sprachen die Wörter des Blinkens, Schimmerns, Glänzens (זָהַר, צוּץ) zugleich Blühen heissen (vgl. Gesenius s. v.), so bezeichnet bei den Griechen ἄνθος auch den Glanz des Goldes und der Gestirne (Studien von Daub und Creuzer II, S. 258). Der Blumenkranz, den die Götter tragen, ist Symbol des Sternenkranzes, der Peripherie der Gestirne des Himmels. Das Versetzen göttergleicher Menschen (Heroen)

in den Himmel bezeichnete man durch Schmücken ihres Hauptes mit einem Kranz. Die Umgebung und Bekränzung mit Blumen war dann überhaupt das Zeichen, dass etwas den Göttern geweiht sei und angehöre, wie denn daher die Betenden und Opfernden Kränze trugen und selbst die Opferthiere, um das Opfer als gültig darzustellen, mit Blumen bekränzt wurden (Herod. 2, 45. Virgil Aen. 3, 25. Ovid. trist. 3 eleg. 13. Diodor. Sic. 16, 91. Tibull. 1, 10. vgl. 2 Makk. 6, 7. Apg. 14, 13.). Die heiligen Stätten auch trugen vielfach das Insigne der Blumen und Kränze; nicht nur die Kapitäler der Säulen waren Blumenwerk, auch die Thüren und Fenster hatten diese Embleme, und die Altäre wurden bekränzt (Winkelmann Baukunst der Alten II, 6 u. 18). Aber bis in architectonische Einzelheiten erstreckt sich die Grundverschiedenheit der heidnischen und alttestamentlichen Blumenbedeutung: die ägyptischen Säulenkapitäle waren nachgebildete Lotosblätter, die Salomonischen Säulen Jachin und Boas hatten Kapitäle in Form der Lilie, welche als שׁוּשַׁן d. i. die Weisse von שׁוּשׁ glänzendweiss sein, Symbol der Heiligkeit war (der Salom. Tempel S. 198).

---

§. 5.

Bedeutung der Cultusstätte nach den Farben und Bildwerken.

Wie mit den Farben und Bildwerken das ganze Gebäude äusserlich architectonisch zum Abschluss kommt, so gelangt in und mit ihnen auch die symbolische Bedeutung desselben zu ihrer vollen Darstellung. Dies ist nunmehr auf Grund der bisherigen Ergebnisse im Einzelnen nachzuweisen.

I. Die Farben, deren Zahl auf vier festgesetzt ist (S. 331), kommen theils einzeln, theils in Verbindung mit einander vor. Ueberblickt man zunächst den ganzen Bau von Aussen, so fällt sogleich in's Auge, dass jeder der beiden Haupttheile, Vorhof und Wohnung, eine einzelne bestimmte Farbe trägt. Der Vorhof nämlich ist, den verhältnissmässig kleinen für den Eingang bestimmten Raum ausgenommen, ganz und gar mit Umhängen von reinem Byssus umgeben (Ex. 27, 9) und erscheint also nach Aussen glänzend weiss (S. 289. 336); die Wohnung dagegen ist zu oberst in eine Decke von Ta-

chaschleder gehüllt und erscheint somit nach Aussen ganz dunkelblau (S. 296 fg.). Die weisse Farbe hat sich uns oben als die Farbe der Reinheit und Heiligkeit (S. 353), die dunkelblaue als die Farbe des Himmels und der Offenbarung (S. 343) ergeben. Die Verwendung dieser beiden Farben entspricht aber vollkommen der allgemeinen Bestimmung der beiden Haupttheile. Der Vorhof ist die Umschliessung und Umfassung der ganzen Cultusstätte, deren Wesen nach dem Ausspruch Ex. 25, 8 im Allgemeinen darin besteht, ein מִקְדָּשׁ d. i. ein Heiligthum zu sein. Um sie nun im Ganzen als ein solches nicht im gewöhnlichen, sondern im specifisch Mosaischen Sinne (S. 49. 140) nach Aussen zu bezeichnen und darzustellen, wurde der ganze sie umschliessende Raum von weissen Umhängen begrenzt und eingeschlossen Dazu kommt aber noch, dass der Vorhof insbesondere gegenüber der Wohnung Jehova's die Stätte des Volkes ist, welches hier mit seinem Gott zusammentrifft, um ihn zu heiligen und von ihm geheiliget zu werden (S. 131. 140), so dass es hier recht eigentlich als das auserwählte, von allen Völkern abgesonderte, als „heiliges Volk" (Ex. 19, 6) erscheint (S. 138). Dem ganzen Volke wie jedem einzelnen Mitgliede desselben, das den Zutritt zu dieser Stätte hatte, brachte schon deren weisse Umhüllung und Umgrenzung seinen Beruf und seine hohe Bestimmung in stete Erinnerung, rief ihm das Bundeswort: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig" (S. 49), zu und stellte Jedem vor die Augen, dass es sich innerhalb dieses Raumes für ihn um nichts anderes handle, als allein um seine Heiligung in der Gemeinschaft und Verbindung mit seinem Gott. Wenn sodann gegenüber dem Vorhof die Wohnung nach Aussen die Himmelsfarbe trägt, so weist dies unwillkürlich auf die eigentliche Wohnung Jehova's, auf den Himmel hin, (wie auch Josephus (Antiq. 3, 6, 4) ausdrücklich hervorhebt: *Πολλὴ ἔκπληξις ἐλάμβανε τοὺς πόῤῥωθεν θεωμένους τήν γὰρ χρόαν τοῖς κατὰ τὸν οὐρανὸν συμβαίνουσιν οὐδὲν ἐδόκουν διαφέρειν.*) Was schon durch die Form und Stellung (S. 253 fg.), ingleichen durch die Baustoffe (S. 317 fg.) mehr mittelbar ausgedrückt ist, dass nämlich die von Menschenhänden gemachte Wohnung (Hebr. 9, 11. 24) ein *μίμημα* des Himmels ist (vgl. S. 135), das kommt durch die Farbe, in der sie nach Aussen erscheint, zur unmittelbaren vollen Darstellung. Dass Blau überhaupt und im Allgemeinen die Farbe der Wohnung nach Aussen ist, sieht man auch daraus, dass Alles, was zu ihr gehört, mit derselben bezeichnet ist. Nach der Verord-

nung Num. 4, 5—14 sollten beim Transport des beweglichen Gebäudes sämmtliche Wohnungsgeräthe mit eben solchen blauen Tachaschdecken überdeckt werden. Zwar wurde die Bundeslade zuerst in den Vorhang des Allerheiligsten, der Schaubrodtisch in ein Kokkustuch, der Brandopferaltar in ein Purpurtuch gehüllt, darüber aber kam noch eine Tachaschdecke, und V. 12 wird gesagt: „Sie sollen alle Geräthe des Dienstes, mit denen sie im Heiligthum dienen, in eine blaue Hülle (בֶּגֶד תְּכֵלֶת) thun und sie bedecken mit einer Decke von Tachaschleder“; also kam sogar über die blaue Zeugdecke noch eine blaue Lederdecke. Wie die Wohnung selbst als Nachbild des Himmels die blaue Farbe trug, so sollten auch alle Geräthe durch diese Farbe als zu ihr gehörig nach Aussen bezeichnet werden, sie waren ja *ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς* (Hebr. 9, 23. 8, 5).

Während nach Aussen jeder der beiden Haupttheile diejenige der vier Farben trägt, die seiner Bestimmung im Allgemeinen entspricht, zeigt die Wohnung nach Innen alle vier Farben zusammen und in Verbindung mit einander. Das Gewebe, welches das Innere der Wohnung bildet und für sich schlechthin הַמִּשְׁכָּן heisst (Ex. 26, 1. S. 111 fg.), ist vierfarbig, ingleichen auch die beiden Vorhänge des Allerheiligsten und Heiligen, so dass das ganze Innere nach allen Seiten hin, an den Wänden, an den Eingängen und selbst am Plafond mit den vier Farben bedeckt ist. Dienen diese Farben nicht blos zum Gepräng und zur Ergötzung der Sinne (S. 337), sind sie, wie sich aus §. 2 ergeben hat, unzweifelhaft bedeutsam, so können sie nichts anderes bezeichnen, als das Wesen und die Eigenschaften des Gegenstandes, an dem sie haften, hier also, was das Innere der Wohnung Jehova's inmitten Israels und für Israel ist. Die Grundfarbe, auf der sich die drei übrigen erheben, ist die glänzend weisse des Byssus (S. 331) also die Farbe der Heiligkeit (S. 353). Was das ganze Gebäude ist, מִקְדָּשׁ Heiligthum, das ist im engern Sinn das Innere der Wohnung, welches ja aus dem קֹדֶשׁ und dem קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים besteht (S. 142); wie auf dem weissen Grunde die andern Farben hervortreten, so beruht jede weitere, besondere Bestimmung über das Wesen der Wohnung darauf, dass sie Heiligthum ist. Die zweite Farbe, das dunkle Blau, welches als Himmelsfarbe zugleich die Farbe der Offenbarung und des Zeugnisses ist (S. 343), entspricht dem Innern der Wohnung, insofern in ihr das Zeugniss *κατ' ἐξοχήν*, das Grundgesetz, niedergelegt ist und über demselben

Jehova sich fort und fort Israel bezeugen und offenbaren will, so dass sie geradezu מִשְׁכַּן הָעֵדֻת (Ex. 38, 21) und אֹהֶל מוֹעֵד heisst (S. 136. 138); es kommt dem Heiligthum wesentlich zu, Bezeugungs- und Offenbarungsstätte zu sein. Die dritte Farbe, das Roth des Purpur, welches auf Herrschaft und Königthum hinweist (S. 345), ist der Wohnung gegeben, weil in ihr Jehova als der König Israels über dem Grundgesetz thront und von da aus sein Volk regiert (Ex. 25, 22); die Wohnung ist das Centrum der Theokratie (S. 137), der königliche Palast Jehova's und heisst darum schlechthin הֵיכַל יְהוָה (1 Sam. 1, 9. 3, 3. Ps. 5, 3 u. 8. 11, 4). Die vierte Farbe endlich, das glänzende Roth des Kokkus, das wir oben (S. 347) als die Farbe des Lebens und des damit unzertrennlich verbundenen Heils kennen gelernt haben, bezeichnet die Wohnung als die Stätte, von der Heil und Leben für Israel ausgeht, insofern hier der „Gott des Heils" (Ps. 24, 5. 18, 47. 27, 1) wohnt, der aus jeglicher Noth errettet und hilft, der über der בַּפֹּרֶת thronend von ihr aus fortwährend die Sünde seines Volkes sühnt und es dadurch heiliget, so dass die Heiligungsstätte zugleich Stätte des Heils ist (S. 49). Als solche erscheint sie namentlich Ps. 23, 6. 27, 4—9. 1 Kön. 8, 28ff. 2 Kön. 19, 15—19. Aus dem allem ergiebt sich zur Genüge, dass die vier Farben in ihrer Verbindung mit einander denjenigen Bestimmungen entsprechen, in welchen das Wesen der Wohnung überhaupt besteht und welche letztere in sich vereinigt. Es bedarf dabei kaum noch der ausdrücklichen Bemerkung, dass diese verschiedenen Bedeutungen nicht verschiedenartige sind, sondern in dem genauesten innern Zusammenhang mit einander stehen. In deutlicher Beziehung zu den Farben des Innern der Wohnung stehen dann auch die Farben der über dieselbe ausgebreiteten Decken. Die ziegenhärene, durch welche sie als Zelt bezeichnet ist (S. 322), war, wie schon oben (S. 295fg.) bemerkt, nicht schwarz, sondern weiss und hatte somit die allgemeine Grundfarbe des Heiligthums. Die darüberliegende Decke aus Widderfellen war roth gefärbt (S. 296) und vereinigte in sich das beiderlei Roth der Zeugtapete (S. 336). Wie bezeichnend das Blau der Tachaschdecke war, haben wir (S. 435) gesehen. Wenn aber selbst der Vorhof, der ganz von weissen Umhängen begrenzt war, doch an seinem Eingang (שַׁעַר) einen vierfarbigen Vorhang hatte (Ex. 27, 16), so hat dies darin seinen Grund, dass dieser Eingang das Thor nicht blos für den Vorhof, sondern überhaupt für das ganze Gebäude war und Thor, wie das bekannte: „in

deinen Thoren“ (Ex. 20, 10. Deut. 15, 7) zeigt, für das Gebäude, zu dem es führt, zu stehen pflegt. So weisst auch hier das Thor des Vorhofs durch seine vier Farben auf die Wohnung Jehova's, die der Vorhof umschliesst, hin, es ist gleichsam ihre Ueberschrift, ähnlich wie noch jetzt bei Königspalästen am Haupteingang das königliche Wappen angebracht ist.

II. Die Bildwerke, deren es zweierlei sind, Cherubim und Blumen, erscheinen nicht in gleicher Weise verwendet. Die Cherubim fehlen auf dem vorderen Vorhang der Wohnung und auf dem des Vorhofs; sie befinden sich nur im Innern der Wohnung, hier aber auf allen Wänden nicht nur des Allerheiligsten, sondern auch des Heiligen. Das Absichtliche dieser Anordnung fällt in die Augen. Mögen nun auch diese auf den Wandflächen dargestellten Cherubim, wie es die Natur der Sache mit sich bringt, nicht ganz so gestaltet gewesen sein, wie die plastischen auf der Kapporeth (S. 373), so lässt sich doch nicht behaupten, dass sie gegenüber den letztern „hier ein blosser Schmuck“ seien, wie noch Riehm (a. a. O. S. 423) meint, der sie überhaupt nur „gelegentlich“ berücksichtigt wissen will. Haben sie auch nicht den ganz besondern Zweck, wie die auf der Kapporeth befindlichen, so sind sie doch desshalb weder blosse Schmuckfiguren, noch ihrem Wesen und ihrer Bedeutung nach verschieden; vielmehr kann Mose mit den Cherubim auf allen Wänden der Wohnung im Allgemeinen keinen andern Sinn verbunden haben, als mit den beiden über der Bundeslade. Nun hat sich uns im vorigen §. ergeben, dass bei aller Verschiedenheit der äussern Form und Gestalt des Cherub sein Wesen und seine Grundidee darin besteht, der Komplex des creatürlichen Lebens auf der höchsten Stufe und damit der Repräsentant der gesammten Schöpfung zu sein, die der Reflex der Herrlichkeit des Schöpfers ist. Als solcher ist dann der Cherub der Zeuge der Herrlichkeit Gottes und. erscheint eben da, wo diese sich kundthut; und wie die beiden Cherubim zwischen denen die Gegenwart Jehova's sich koncentrirt und er thront, die Zeugen seiner Herrlichkeit (*Χερουβὶμ δόξης* Hebr. 9, 5) sind, so zeugen auch die die ganze Wohnung erfüllenden Cherubim von der sich hier offenbarenden Herrlichkeit Gottes, die wesentlich in seiner Heiligkeit besteht (S. 50. 151). Als der ganze Bau fertig dastand, da „erfüllete die Herrlichkeit Jehova's (כְּבוֹד יְהוָה) die Wohnung“ (Ex. 40, 34), und ebenso als der Tempel eingeweiht wurde, da „erfüllte die Herrlichkeit Jehova's das Haus (בֵּית) Jeho

va's“ (1 Kön. 8, 11); von dem אֹהֶל־מוֹעֵד sagt Jehova Ex. 29, 43: „Ich stelle mich daselbst den Söhnen Israels וְנִקְדַּשׁ בִּכְבֹדִי.“ Die Wohnung ist daher wie das Haus oder der Palast seiner Heiligkeit (Ps. 5, 8. 11; 4. 79, 1), so auch die Stätte, das Haus seiner Herrlichkeit (Ps. 26, 8. Jes. 60, 7 Hag. 2, 3. 7. 9). Weil die Wohnung erfüllet und voll ist von der Herrlichkeit Jehova's, darum ist sie auch voller Cherubim, den unmittelbaren Zeugen und Repräsentanten der Herrlichkeit. Dies ist auch der natürliche Grund, wesshalb die Cherubimgebilde sich nur im Innern der Wohnung finden und nach Aussen und im Vorhof fehlen. Nur das Innere ist von der Herrlichkeit Jehova's erfüllt, es wäre weder der Bestimmung der Wohnung, noch dem Wesen der Cherubim entsprechend, wenn sie auch ausserhalb der Wohnung angebracht wären. Die Bedeutung, welche letztere durch die Cherubimgebilde erhält, ist keine neue, verschiedenartige, vielmehr folgt sie unmittelbar aus der allgemeinen Grundbedeutung, ein *μίμημα* des Himmels zu sein (S. 132fg.), und bringt dieselbe zur vollen Darstellung, denn der Himmel ist nicht blos im Allgemeinen die Wohnung Gottes, sondern namentlich der Thron Gottes d. i. der Ort seiner sich offenbarenden vollen Herrlichkeit (Ps. 19, 2. 96, 6. 93, 5). Daraus, dass die Cherubimgebilde auf allen Wänden und Seiten der Wohnung sich befinden und das ganze Haus erfüllen, geht noch besonders hervor, wie verfehlt es ist, die Cherubim überhaupt als Hüter und Wächter des Heiligthums oder als Symbole der Unnahbarkeit Gottes aufzufassen. Wären sie Hüter und Wächter, so würden sie, etwa wie die aus denselben *ζῴοις* zusammengesetzten Thiergebilde der assyrischen und persischen Tempelpaläste, an den Eingängen stehen (S. 402). Jedoch gerade an dem Eingang des Heiligthums fehlen sie und finden sich nur im Innern, welches sie ganz und gar erfüllen, aber keineswegs hüten und bewachen. Zeichen der Unnahbarkeit können sie ebenso wenig sein, weil sie nicht etwa bloss in dem Allerheiligsten als *ἄδυτον* dargestellt sind, sondern ganz ebenso auch auf allen Wänden des Heiligen, in welchem die Priester täglich aus- und eingehen und ihren Dienst verrichten. Und warum sollten auch nur die auf der Kapporeth befindlichen Cherube die Unnahbarkeit Gottes angedeutet haben, dagegen die auf allen Wänden des Innern dargestellten „blosser Schmuck“ gewesen sein? Wenn Riehm, dem das Wesen der Cherubim überhaupt in dem Umgrenzen und Umhüllen des Ortes der göttlichen Gegenwart besteht, angiebt, die an sich „für die hin-

fällige Creatur verderbliche Herrlichkeit Gottes“ werde durch die Cherube so verhüllt, dass sie für die Dienst thuenden Priester „erträglich“ sei, so steht dem entgegen, dass die Cherubim im Heiligen nicht wie die auf der Kapporeth irgend etwas zu bedecken und zu umhüllen haben, sondern hier als die Zeugen der die Wohnung erfüllenden Herrlichkeit Jehova's erscheinen.

Die Blumen und Blüthen, die andere Art der Bildwerke, lassen schon um ihrer Verbindung willen, in der sie mit den Cherubimgebilden vorkommen (vergl. 1 Kön. 6, 28—35), auf eine verwandte und ähnliche Bedeutung schliessen. Wir haben sie oben (S. 430 f.) als die unwillkürlichen Zeichen der Fülle des Lebens, des Wohlergehens, des Heiles, der Freude und der Herrlichkeit, die der Mosaismus vermöge seiner Grundanschauung ethisch auffasst, kennen gelernt. Wenn nun die Wohnung Jehova's, das Heiligthum, mit Blumen und Blüthen geziert ist, so erscheint sie dadurch als eine Stätte, in welcher Alles blühet und in der Fülle des Lebens steht, als eine Stätte des Heiles und der in Heiligkeit bestehenden Herrlichkeit. Wo Gott „wohnt“, sei es im Himmel oder in dessen Nachbild auf Erden, in seinem Heiligthum, da ist kein Verblühen, keine Verwesung, sondern Fülle des Lebens, Freude, Wonne und liebliches Wesen immerdar (Ps. 16, 11. 27, 4), wie denn die, welche gepflanzt sind im Hause Jehova's, beständig blühen und noch im Alter saftreich sind (Ps. 92, 14. 15) und der Apostel die im Himmel behaltene *κληρονομία* als eine *ἄφθαρτος*, *ἀμίαντος* und *ἀμάραντος* bezeichnet (1 Petr. 1, 4). כָּבוֹד steht synonym mit תִּפְאֶרֶת Zierde, Schmuck Ex. 28, 2., und die Wohnung Jehova's wird Jes. 60, 7 בֵּית תִּפְאַרְתִּי und Jes. 64, 10 בֵּיתקָדְשֵׁנוּ וְתִפְאַרְתֵּנוּ genannt. Beide Arten von Bildwerken kommen demnach zuletzt darin zusammen, dass sie auf die Herrlichkeit im Mosaischen Sinn des Wortes hinweisen; ihre Bedeutung ist eine nur stufenweise verschiedene. Wie das animalisch creatürliche Leben über dem vegetabilisch creatürlichen steht, so symbolisirt auch das Cherubimgebilde einen höheren Grad der Herrlichkeit, als das Blumenwerk. Dies zeigt sich denn auch darin, dass auf den Vorhängen des Vorhofs und des Heiligen die Cherubim noch fehlen und erst im Innern der Wohnung erscheinen. Wenn im Salomonischen Tempel zu dem Blumenwerk auch noch Palmen kamen (1 Kön. 6, 29. 32. Ezech. 41, 18), so ist das nur eine Verstärkung, wie sie das Verhältniss des Hauses zum Zelt mit sich brachte, denn „die Palme ist recht eigentlich ein Baum der Herrlichkeit, des

reichen, frischen, herrlichen Lebens“ (Hävernick Comment. über den Pr. Ezech. S. 653. Vergl. meine Schrift: Der Sal. Tempel. S. 120.).

III. Ueber die Bedeutung, welche die Cultusstätte durch die Farben und Bildwerke erhält, bestehen verschiedene Ansichten, denen gegenüber wir die vorstehend nachgewiesene noch kurz zu rechtfertigen haben. Es verhält sich hierbei ähnlich, wie bei der Bedeutung des Ganzen nach den Baustoffen (S. 326): je nachdem, was man als die Grundidee des Baues überhaupt und im Allgemeinen angenommen hat (S. 152 fg.), hat man auch den Farben und Bildwerken eine Bedeutung beigelegt, die sich mit dieser Grundidee verträgt oder zu ihr passt. So haben Philo und Josephus bei ihrer Auffassung des ganzen Baues als Bild des Universums (s. o. S. 154) die vier Farben auf die vier Elemente (*στοιχεῖα*) gedeutet, wie schon oben bemerkt wurde. Dies ist aber, abgesehen von der verfehlten kosmischen Deutung überhaupt, schon desshalb falsch, weil jede Farbe nur um ihres Aussehens willen Symbol sein kann, nicht aber wegen des Stoffes, aus dem sie bereitet wird. Der Purpur kann nicht Symbol des Wassers sein, weil er aus einer im Meer lebenden Schnecke gewonnen wird, und der Byssus nicht Symbol der Erde, weil er aus dieser kommt, sondern jener, weil er roth, und dieser, weil er weiss ist. Die vier Elemente haben überhaupt mit der Wohnung Jehova's, die eigentlich im Himmel und nachbildlich in der Stiftshütte ist, gar nichts zu thun. Man ist auf diese Deutung offenbar nur gekommen, weil die Vierzahl in den Farben so scharf und bestimmt hervortritt, ein Umstand, den spätere Deutungen öfter ziemlich unbeachtet gelassen haben. Dies ist z. B. bei der von Friederich aufgestellten anthropologischen Deutung der Stiftshütte (S. 163 fg.) der Fall, wonach „dem eigentlich sogenannten Fleische, mit seinen Sehnen, karmosin-roth und weiss, auch, vermöge der Venen und Arterien, bläulich und blutroth streifig aussehend, der Vorhang des Vorhofs-Eingangs bei seiner Vierfarbigkeit sehr wohl entsprechen konnte“. Von den Cherubimgebilden wird sodann gesagt: „Niemand wird es uns verargen können, wenn wir uns durch diese räthselhaften idealen Creatur-Gestalten in ihrem Vorkommen an der Zeugdecke unwillkürlich an das mit der Fleischdecke des menschlichen Leibes verknüpfte und verwebte Muskelsystem erinnert fühlen, zumal da das auch mit der Vierfachheit der Composition jener seltsamen Gestalten sehr wohl verträglich ist. ... Die populäre

Anatomie hat von Alters her eine vierfache Lebensthätigkeit des Muskelsystems unterschieden und die Muskeln insonderheit in Beug-, Streck-, Dreh- und Schliess-Muskeln eingetheilt“ (Symb. der St. H. S. 116 u. 143 fg.). Nach unserer obigen Erörterung über die Farben und Bildwerke wird diese Deutung einer ernsthaften Widerlegung nicht mehr bedürfen; man sieht aus ihr nur, zu welch abentheuerlichen Behauptungen man seine Zuflucht nehmen muss, wenn man die anthropologisch-anatomische Deutung des israelitischen Heiligthums im Einzelnen um „Vater Luthers“ willen durchzuführen unternimmt. Was würde dieser wohl gesagt haben, wenn man zu seiner „Vertheidigung“ unter den Cherubim der Herrlichkeit das vierfache Muskelsystem verstanden hätte? — Eine ganz andere Bedeutung legt den Farben und Bildwerken die Typik bei, die im ganzen Bau unmittelbar Christum und seine Gemeinde vorgebildet glaubt (S. 159). Wir übergehen diese Deutung, wie sie sich bei den älteren Typologen z. B. bei Braun (de vest. sacerd. Hebr. pag. 722—724) und Witsius (Miscell. s. pag. 416. 443) findet, und führen sie nur in der Form an, wie sie neuerdings von W. Engelhardt in der oben S. 88 angef. Abhandlung wieder aufgenommen worden ist. Hiernach „weisen die Farben in ihrer Vierheit auf ihre Bestimmung für den Bau des Reiches Gottes hin“. Der Byssus „ist Symbol der Heiligkeit und Unschuld, während der Purpur die Farbe des Blutes und des kräftigen Lebens, anzeigen sollte, dass der Wohnung des heiligen und herrlichen Königs, dess Name Jehova ist, die Kraft unvergänglichen Lebens innewohnt, sie ist zugleich Symbol der königlichen Würde und Herrlichkeit, und weist so hin auf Christum, den mit dem Purpur gekleideten Blutbräutigam, der als ein König am Kreuze mit seinem rosinfarbenen Blute in todesstarker Liebe um die ganze Welt wirbt, um ihr das Ehrenkleid seiner Gerechtigkeit schenken zu können. Das Carmesin oder Scharlachroth ist die Farbe des brennenden Feuers und symbolisirt sowohl das Feuer der göttlichen Liebe und des göttlichen Zornes, als auch das Feuer der brennenden Liebe zu dem Herrn und des glühenden Eifers für den Herrn. Die Hyacinthfarbe ... symbolisirt als Farbe der Treue sowohl die Verheissungstreue und Beständigkeit der Gnade Gottes, als auch den himmlischen Ursprung und Character der Wohnung“. Von der innern bunten Decke wird dann gesagt, dass sie „ihre ganze Schönheit und Herrlichkeit nach innen entfaltete und so ein Bild der Gemeinde Christi in ihrer Knechtsgestalt darstellte,

deren Leben hienieden mit Christo in Gott verborgen ist (Kol. 3, 3), so dass bei ihr sich erfüllt, was der Sänger Ps. 45, 14 singt: Eitel Herrlichkeit ist des Königs Tochter drinnen u. s. w. oder wie es in dem bekannten Liede heisst: Es glänzet der Christen inwendiges Leben, obgleich sie von aussen die Sonne verbrannt u. s. w. Sie tragen wie ein stilles Geheimniss das neue gottgewirkte Leben, allein dem Herrn, der Herzen und Nieren prüfet, genau bekannt". Im Allgemeinen gilt von dieser Deutung, was wir bereits oben S. 88 fg über sie bemerkt haben; sie geht aber auch, abgesehen davon, im Einzelnen von offenbar falschen Voraussetzungen aus. Nicht der Purpur, sondern der Kokkus ist die Farbe des Blutes (S. 347), er kann daher auch nicht „zugleich" das Blut und die königliche Würde Christi darstellen; ebenso kann der Kokkus nicht das Feuer der göttlichen Liebe und des göttlichen Zorns und zugleich das Feuer unserer brennenden Liebe zu dem Herrn und unseres glühenden Eifers für ihn symbolisiren. Die Hyacinthfarbe erscheint nirgends als die Farbe der Treue und der Beständigkeit der göttlichen Gnade, sie kann dann jedenfalls nicht zugleich die Farbe des himmlischen Ursprungs der Wohnung sein. Ganz verfehlt ist die Berufung auf Ps. 45, 14 für die Deutung der das Innere der Wohnung bildenden, bunten kostbaren Decke auf das inwendige verborgene Leben der Gemeinde Christi, denn in der Psalmstelle ist gar nicht die Rede von einem inwendigen verborgenen Leben, sondern von der Königstochter drinnen (פְּנִימָה) d. i. in ihrem Gemach (2 Kön. 7, 11. Lev. 10, 18), im Innern des Palastes. Dazu kommt, dass die vier Farben auch den Vorhang des Heiligen und des Vorhofs schmückten, also nicht blos im Innern der Wohnung verborgen, sondern auch nach Aussen sichtbar waren; nur die Cherubimgebilde befanden sich blos im Innern, gehören aber, zumal als aus Stier, Löwe, Adler und Mensch zusammengesetzt, nicht zum Inneren verborgenen Leben der Gläubigen. — Ungleich mehr als die bisher angeführten Deutungen hat diejenige für sich, welche davon ausgeht, dass das Ganze der Stiftshütte ein Abbild des Reiches Gottes unter dem alten Bunde oder der alttestamentlichen Theokratie sei (S. 166 fg). Nach ihr können die Farben „nur Eigenschaften des Reiches Gottes ausdrücken; und zwar der Hyacinth den himmlischen Ursprung und Character, der Purpur die königliche Herrlichkeit desselben, während durch den Karmesin als Farbe des Blutes oder frischen Lebens und durch das Weiss des Byssus als Farbe der Heiligkeit die Wohnung

des Gottkönigs als eine Stätte des Lebens und der Herrlichkeit characterisirt wird“ (Keil, Archäologie I, S. 99). Hier ist zwar den einzelnen Farben die von uns oben §. 2 nachgewiesene Bedeutung zugestanden, allein sie sollen die Eigenschaften des Reiches Gottes d. h. des alttestamentlichen Bundesvolkes, des zum Volke Gottes berufenen Israel darstellen. Dies kann jedoch nicht zugegeben werden. Die Farben haften an der Wohnung Jehova's, welche inmitten der Söhne Israels steht, aber nicht an Israel selbst; sie deuten wohl an, was die Wohnung Gottes für Israel, nicht aber was Israel selbst Gott gegenüber ist. Nicht Israel ist vom Himmel gekommen und himmlischen Ursprungs, sondern die Wohnung Jehova's; diese ist eine Stätte des Lebens, der Heiligkeit und des Heils für Israel, weil in ihr der wohnt, der die Quelle und der Spender alles Lebens und Heiles ist; sie ist ein königlicher Palast nicht weil Israel, sondern weil der König Israels in ihr wohnt, hier sich seinem Volke stellt und von hier aus es regiert. Ebenso haften dann auch die im Innern der Wohnung dargestellten Cherubim an dieser und nicht an Israel, sie sind die Zeugen der Herrlichkeit des hier wohnenden Jehova und nicht der Herrlichkeit Israels. Dies führt uns schliesslich noch auf die weitere Bedeutung, die man um der Cherubim willen der Stiftshütte überhaupt gegeben hat, dass sie nämlich ein symbolisches Nachbild des verlorenen und ein typisches Vorbild des wieder herzustellenden Paradieses sei. Diese Bedeutung hat vornehmlich Kurtz (Gesch. d. a. Bundes I, S. 65 u. Art. Cherubim bei Herzog Real-Enc. II, S. 655) zu begründen gesucht. Er behauptet: „Das Allerheiligste der St. H. steht zum Paradiese in so deutlicher Beziehung, dass wir in ihr eben so sehr ein Nachbild des Paradieses, als ein Vorbild seiner Vollendung, des himmlischen Jerusalem anerkennen müssen“. Ihm haben Keil (a. a. O.) und Keerl (der Mensch, das Ebenbild Gottes I, S. 781) beigestimmt. „Die Teppiche der innern Decke und der innere Vorhang, sagt Keil, waren mit Bildern von Cherubim, den Bewohnern des Paradieses und Hütern des dem Menschen nach seinem Falle verschlossenen Weges zum Baum des Lebens, versehen. Dadurch wird das Innere der Stiftshütte eben so sehr zu einem Nachbilde des Gartens in Eden, als zu einem Vorbilde seiner Vollendung im himmlischen Jerusalem gemacht, und damit angedeutet, dass in diesem Abbilde des Reiches Gottes dem Menschen die Stätte des Lebens wieder geöffnet wird, deren Vollendung das himmlische Jerusalem mit dem Baum des Lebens (Apok. 22, 2)

bringen wird“. Es ist bei Prüfung dieser Auffassung nicht nöthig, sich auf dogmatische Erörterungen einzulassen, ihre Unhaltbarkeit geht schon aus dem Wortlaut der Stelle Gen. 3, 24, auf die allein sie sich gründet, zur Genüge hervor. Die Cherubim erscheinen nämlich dort, wie schon oben (S. 393 f.) bemerkt, gar nicht als an die Stelle des gefallenen Menschen getretene „Bewohner des Paradieses“, weder als neue ständige, noch als „einstweilige“; und wenn man auch das וַיִּשְׁכֵּן durch: er liess wohnen, statt mit Luther: er lagerte, übersetzen will, so heisst jedenfalls מִקֶּדֶם לְגַן־עֵדֶן nicht: Im Garten Eden, sondern: von Osten zum Garten Eden, d. i. vor demselben, wie Luther richtig mit den LXX (*ἀπέναντι τοῦ παραδείσου*) und der Vulgata (ante paradisum) übersetzt. Nach Gen. 2, 15 setzte Gott den Menschen nieder, liess ihn ruhen in dem Garten Eden (וַיַּנִּחֵהוּ בְגַן־עֵדֶן), um denselben zu bebauen und zu bewahren, die Cherubim aber und die Flamme des zuckenden Schwerdtes liess er östlich vom Garten, somit vor demselben sich lagern, um den Weg zum Baum des Lebens zu bewahren d. i. um dem aus dem Garten vertriebenen Menschen die Rückkehr in ihn unmöglich zu machen. Von einem „Wohnen“ der Cherubim im Paradiese kann so wenig als von einem Wohnen der Flamme des zuckenden Schwerdtes in demselben die Rede sein, und auch sonst nirgends in der Schrift werden die Cherubim als „Bewohner des Paradieses“ bezeichnet. Damit aber fällt der Grund und Boden für die Folgerung weg, die Stiftshütte sei, weil in ihr wie im Paradiese die Cherubim wohnen, ein Nachbild des verlorenen und ein Vorbild des wieder zu erlangenden Paradieses d. i. des himmlischen Jerusalems. In der Beschreibung des letztern Offb. 21. 22 wird der Cherubim auch mit keiner Sylbe gedacht, angeblich aus dem Grund, weil „der Cherub das anvertraute Kleinod treu bewahrt und in die Hände seines ursprünglichen Besitzers [d. i. des Menschen] zurückgegeben hat“, wovon jedoch die Schrift kein Wort sagt, geschweige dass sie es „deutlich“ bezeugt. Ich habe selbst früher auf Grund der Stelle Gen. 3, 24 die Stiftshütte wegen ihrer Cherubimgebilde als „eine Parallele des Paradieses“ aufgefasst, kann sie aber nach wiederholter Prüfung nicht mehr als ein „Nachbild des verlorenen Paradieses“ und noch weniger als ein „Vorbild des himmlischen Jerusalems“ betrachten. Wohl besteht zwischen dem Paradiese, dem Innern der Stiftshütte und der apokalyptischen *σκηνὴ τοῦ θεοῦ* eine Verwandtschaft aber nicht desshalb weil sie von Cherubim bewohnt sind;

das ihnen Gemeinsame besteht vielmehr darin, dass sie alle drei, wenn auch, gemäss dem göttlichen Rathschluss, auf verschiedener Stufe und in verschiedenem Grade, Stätten des Lebens und des Heiles, göttliche Offenbarungs- und himmlische Stätten sind. So erscheint das Paradies, der Garten Gottes, dessen Centrum der Baum des Lebens ist, der von einem Strom bewässert wird, und in dem Alles blühet und Frucht treibt (Gen. 2, 8—10), als eine Stätte des Lebens, welche daher von den Rabbinen ארץ החיים und von Philo eine Pflanzung ζωῆς, ἀθανασίας, εἰδήσεως genannt wird (Eisenmenger entdecktes Judenthum II, S. 295. 299. Philo de opif. mundi); das N. T. bezeichnet mit Paradies den Himmel oder eine himmlische Stätte, in welcher der Baum des Lebens steht (Luk. 23, 43. Offb. 2, 7. vgl. Schöttgen Hor. hebr. p. 317. 1096). Ingleichen ist die Stiftshütte, das Bild der Wohnung Jehova's im Himmel, angefüllt mit lauter Symbolen des Lebens, Cherubim und Blumen und Blüthen, und erscheint damit wesentlich als eine Stätte des Lebens. Das neue Jerusalem endlich, steigt vom Himmel herab, es ist die Stätte der höchsten, vollkommensten göttlichen Offenbarung, hat einen Strom mit ὕδωρ ζωῆς, zu dessen beiden Seiten ξύλον ζωῆς steht, eine Stätte des ewigen seligen Lebens (Offb. 21, 10. 11. 22, 1. 2. 5). Kurtz selbst muss zugeben: „Die Stiftshütte ist nicht unmittelbare Nachbildung des Paradieses, sondern vielmehr Nachbildung eines himmlischen, idealen Musterbildes". Wenn er aber dann behauptet, es liege „zwischen Paradies und Stiftshütte eine Geschichte, in der was das Paradies zum Paradiese machte, der Erde entnommen" sei, und Gott habe „die Lebensfülle und Lebenskräfte, die er dem Paradiese verliehen hatte, wieder zurückgezogen, um sie für seinen Erlösungsplan zu bewahren", wenn er ferner dann annimmt: „Jetzt bei der Errichtung des irdischen Heiligthums giebt er vorläufig sie seinem auserwählten Volke im Symbol zurück, doch nicht blos als Nachbild des verlorenen, sondern auch als Vorbild des wieder zu erlangenden realen Paradieses": so ist dies eine reine theologische Hypothese, die noch dazu auf einer unhaltbaren Auffassung der Stelle Gen. 3, 24 beruht.

Fünftes Kapitel.

Die Geräthe des Allerheiligsten.

§. 1.

Beschreibung der Geräthe.

In beiden Relationen über den Bau der Cultusstätte beginnt die Beschreibung ihrer verschiedenen Geräthe mit denen des Allerheiligsten, worauf unmittelbar die des Heiligen und zuletzt die des Vorhofs folgen. Wir bleiben bei dieser wohlbegründeten Ordnung und betrachten zuerst die Geräthe des Allerheiligsten, deren es zwei sind, die aber zusammen ein Ganzes bilden. (Vgl. über sie das ältere Werk von J. Buxtorf Historia arcae föderis, abgedruckt in Ugolini Thesaur. Ant. sacr. VIII. und die späteren bei Winer R. W. Buch I, S. 204 angeführten Schriften.)

I. אֲרוֹן הָעֵדֻת d. i. Kiste oder Lade des Zeugnisses Ex. 25, 10—16 (37, 1—5). So heisst das erste Geräthe des Allerheiligsten nicht blos hier, wo es überhaupt zum erstenmal vorkommt und beschrieben wird, sondern auch fortwährend im Exodus und Levitikus, der später gewöhnliche Namen אֲרוֹן בְּרִית יְהוָה findet sich erstmals Num. 10, 33 sodann Deut. 10, 8. 31, 26. Jos. 3, 6 u. s. w. Es war ein Kasten von Schittimholz (S. 288) zwei und eine halbe Elle lang, anderthalb Ellen breit und anderthalb Ellen hoch, innen und aussen mit reinem Gold überzogen (S. 110. 283). Rings um ihn lief ein זֵר von Gold. (Darunter ist nicht mit Rosenmüller, dem de Wette folgt, ein „limbus arcae labiis ita circumductus, ut simul emineret superne et impositi operculi crassitudinem cingeret“, zu verstehen, sondern ein Kranz.) Das Wort זֵר kommt von זָרַר gürten, umgürten, woher auch זַרְזִיר Gegürteter, Spr. 30, 31. (Die LXX haben hier:

κυμάτια χρυσᾶ στρεπτὰ κύκλῳ, wobei jedenfalls nicht an eine „Randleiste“ zu denken ist, denn bei dem Schaubrodtisch und Räucheraltar, welche gleich:alls einen solchen זֵר hatten, übersetzen sie das Wort durch στεφάνη (Ex. 25, 24. 30, 4. 37, 26. 27), wie sie das gewöhnliche Wort für Gürtel, אַבְנֵט Jes. 22, 21 durch στέφανος geben.) War aber dieser Kranz eine Umgürtung, so befand er sich offenbar nicht oben am Rand der Kiste, wie Vaihinger annimmt, der mit Luther das עָלָיו in V. 11 „oben umher“ übersetzt, statt: „daran“, sondern in der Mitte, was auch aus einer Vergleichung des Räucheraltars mit dem Brandopferaltar hervorgeht, indem bei ersterem die Rinken für die Tragstangen „unterhalb“ des זֵר (Ex. 30, 4) bei letzterem sich an dem Gitter befanden, welches von unten bis an die Mitte des Altars ging (Ex. 27, 4. 5). In keinem Fall war der זֵר bei allen drei Geräthen blos eine nothwendige Vorrichtung, um das Herabfallen des Deckels der Lade oder dessen, was auf dem Schaubrodtisch und Räucheraltar lag, zu verhüten, wie schon das Dach (גַּג) des letztern, worüber unten, zeigt. Ob er eine blosse Zierde war, haben wir im folg. § zu besprechen. — Nach V. 12 erhielt die Lade vier goldene טַבָּעוֹת d. i. Rinken, um durch sie die hölzernen mit Gold überzogenen Stangen, welche zum Tragen dienten, stecken zu können; sie waren angebracht עַל אַרְבַּע פְּעָמֹתָיו, was früher allgemein durch: „an ihren vier Ecken“ übersetzt wurde, nach den Neueren aber, die Abenesra und Abarbanel folgen, „an ihren vier Füssen“ heissen soll. („פְּעָמוֹת, sagt Keil (Archäol. I, S. 85), sind nicht Ecken, sondern Schreitfüsse, d. h. wie zum Schreiten nach aussen gebogene Füsse“; so auch Thenius (zu 1 Kön. 7, 30), Knobel, Neumann, Riggenbach. Allein diese Erklärung hat doch sehr ihre Bedenken, denn פְּעָמוֹת ist der Plural von פְּעָמָה und nicht von פַּעַם; ob es mit diesem ganz gleich ist, fragt sich, und wenn auch, so heisst פַּעַם nicht Fuss, sondern Schritt, Tritt; man hat für die angenommene Bedeutung keine andere Beweisstelle, als die ohnehin sehr schwierige und dunkle Stelle 1 Kön. 7, 30ff., wo aber „Schreitfuss“ nicht passen will. Keine alte Uebersetzung weiss an unserer Stelle etwas von Füssen. Die LXX haben: καὶ ἐλάσεις αὐτῇ τέσσαρας δακτυλίους χρυσοῦς καὶ ἐπιθήσεις ἐπὶ τὰ τέσσαρα κλίτη, das Lex. Cyrilli Brem. giebt an: κλίτη, κλίματα, γωνίαι. Die Vulgata hat: et quatuor circulos aureos, quos pones per quatuor arcae angulos, der Chaldäer פִּנּוֹתָיו. Dazu kommen noch sachlische Gründe. Waren die Füsse, wie jeden-

falls angenommen werden muss, kurz „etwa wie die Füsse unserer Kommoden“ (Riggenbach), so ist man genöthigt, das עַל durch „über“ zu übersetzen (denn an den kurzen Füssen selbst können die Rinken nicht befestigt worden sein), dem steht aber das gleichfolgende zweimalige עַל entgegen. Ganz analog wird V. 26 von den vier Rinken des h. Tisches gesagt: „Und setze sie עַל אַרְבַּע הַפֹּאֹת“ d. i. an die vier Winkel d. i. Ecken; beim Räucheraltar waren die vier Rinken מִתַּחַת לְזֵרוֹ d. i. unter seinem Kranz, also jedenfalls in der Mitte angebracht (Ex. 30, 4).) Bei der Bundeslade befanden sich die Rinken mit den Tragstangen nicht oben sondern am Fuss d. i. am untern Theil derselben, so dass sie beim Tragen möglichst über den Köpfen der Tragenden emporragte, was gerade bei diesem Geräthe sich ziemte; nur das scheint auch mit פַּעֲמֹתָיו bezeichnet zu sein, nicht aber förmliche Füsse, wofür der Text ohne Zweifel einen andern Ausdruck gebraucht haben würde (vgl. die Bemerkung des R. Nachman gegen Abenesra bei Buxtorf a. a. O. cp. 7). Auch Knobel erklärt z. St.: „Sie (die Rinken) sollen also ziemlich weit unten und an den Enden der Seiten sein. Das will die Angabe von den Füssen sagen.“ — Die Frage, ob die Tragstangen an den Breiten- oder an den Langseiten der Lade herliefen, wird verschieden beantwortet. Um der Stelle 1 Kön. 8, 8 willen haben das Erstere die Rabbinen angenommen, ganz besonders hat es vertheidigt Deyling (Observatt. s. II, p. 571) und ihm stimmen Thenius, Keil, Neumann u. A. bei. Allein die Berufung auf jene Stelle kann hier nicht entscheiden, da alles auf die Auslegung derselben ankommt (vgl. meine Bemerkung im Lange'schen Bibelwerk VII, S. 75) und sie, wie Riggenbach sagt, für die Stiftshütte nicht zwingend ist. Schon Josephus (Antiq. 3, 6, 5) spricht sich für die Langseiten aus, was auch das natürlichere ist. „Die Seiten bei einem länglichen Geräthe sind zunächst doch eben die längern Linien und darauf scheint auch das hebr. צֵלַע hinzudeuten“ (Winer a. a. O.). Für unsere Untersuchung kommt ungleich mehr in Betracht, dass nach der ausdrücklichen Angabe V. 15 die Tragstangen in den Rinken bleiben und nicht davon weichen d. h. herausgezogen werden sollen, wie es bei den andern Geräthen wohl geschah.

Die Lade oder Kiste diente dazu, das Zeugniss, הָעֵדֻת darein zu legen (V. 16), nämlich die „zwei steinernen Tafeln des Zeugnisses“ (Ex. 31, 18. Deut. 10, 1. 2), auf welchen die „zehn Worte“ geschrieben waren (Deut. 4, 13) und zwar auf ihren beiden

Seiten (Ex. 32, 15). Die Grösse dieser Tafeln lässt sich aus den Maassen der Lade entnehmen. Zieht man auch von den 2½ Ellen Länge und 1½ Ellen Breite, welche von der Aussenseite gelten, je eine halbe Elle ab, so bleibt immerhin ein Raum für eine Fläche von 8 Quadratellen übrig, die für die Schrift vollkommen hinreichte. „Nehmen wir die Tafeln aber auch noch kleiner an, höchstens zu 1½ Ellen Länge und 1 Elle Breite, so boten immerhin ihre Flächen Raum genug für die 172 Wörter, welche der Dekalog enthält (Ex. 20, 2—17), ohne dass die Buchstaben allzu klein ausfielen“ (Keil zu Ex. 31 S. 549 vgl. Hengstenberg Beiträge II, S. 466 f.), man hat daher um so weniger Grund, mit einigen neueren Kritikern an dem Vorhandensein der Tafeln überhaupt zu zweifeln. Ob aber nun von den 10 Worten auf der einen Tafel 3 auf der andern 7 standen oder auf jeder 5 lässt sich nicht mit Sicherheit ermitteln. Das erstere nehmen aus Gründen des Inhalts mit Augustinus noch jetzt Kurtz, Delitzsch, P. Scholz und Kliefoth an, letzteres wird ausdrücklich von Philo und Josephus angegeben und es scheint dies zu Christi Zeiten die gewöhnliche Meinung gewesen zu sein; die bedeutsame Zehnzahl zerfällt in der Schrift und namentlich beim Grundriss der Stiftshütte nicht in die Drei und Sieben, sondern in die doppelte Fünf (S. 193. 230). Der Ausdruck לֻחוֹת zeigt, dass die Tafeln nicht dick waren, denn לוּחַ wird gewöhnlich nur von dünnen Gegenständen gebraucht (Hohel. 8, 9. 1 Kön. 7, 36 Ezech. 27, 5).

II. כַּפֹּרֶת wird Ex. 25, 17—22 (37, 6—9) das zweite Geräthe des Allerheiligsten genannt. Es war eine zwei und eine halbe Elle lange und anderthalb Ellen breite Platte von reinem Gold, also nicht, wie Haneberg angiebt, „ein mit Gold überzogenes Brett“. Die Dicke dieser Platte, die nicht angegeben ist, setzen die Rabbinen auf eine Palme d. i. vier Finger, eine Hand breit, was aber offenbar zu viel ist, wie schon Wolf zu Lund (Heiligth. S. 38 Note) nachgewiesen hat: sie würde bei solcher Dicke ein grösseres Gewicht gehabt haben, als die Summe alles Goldes, das nach Ex. 38, 24 zur Stiftshütte verwendet wurde; ob sie aber, wie Wolf vermuthet nur einen halben Finger dick war, bleibt ungewiss. Auf ihr und zwar „an ihren beiden Enden“ waren zwei Cherubimbilder von Gold angebracht, von denen der Text V. 18 zunächst sagt: „מִקְשָׁה sollst du sie machen“, was aber nicht nach Gesenius „abgerundete, gedrechselte Arbeit“ heissen kann, denn die Gebilde

waren nicht, gleich den 1 Kön. 6, 22fg. genannten, von Holz, wie er meint, sondern von Gold. (Jarchi erklärt: „Vox מקשת a paraphrasta Chaldaeo vertitur per נגיד ac denotat opus ductile, quando (artifex) ducit partes ex una massa hinc et inde beneficio percussionis mallei, si quidem vox מקשה denotat percussionem mallei“. Die Vulgata hat: aureos et productiles facies.) Derselbe Ausdruck wird Ex. 25, 31 von den Röhren des goldenen Leuchters, und Num. 10, 2 von den Trompeten gebraucht. Wir haben also an gehämmerte, getriebene Arbeit zu denken; die Gebilde waren nicht massiv, sondern hohl. Nach V. 19 sollten sie gemacht werden מִן־הַכַּפֹּרֶת d. i. nicht nach von Meyer „aus Einem Guss“, vielmehr nach Knobel: „so angearbeitet, dass sie mit der Kapporeth ein Ganzes bilden, sie sollen nicht trennbar und abnehmbar davon sein“. 2 Chron. 5, 7 lässt sich nicht dagegen anführen, denn dort ist von den kolossalen Cherubimstatuen Salomo's die Rede. — Ueber Form und Gestalt der Cherubim überhaupt s. oben S. 362. Hier kommt jedoch noch weiter das in Betracht, was der Text als gerade diesen goldenen Gebilden auf der Kapporeth eigenthümlich angiebt. Ihre Grösse kann nicht bedeutend gewesen sein; nach den Rabbinen (s. bei Lund Heiligth. S. 42) betrug sie 10 Palmen, also ungefähr 2 Fuss 7½ Zoll, was wohl eher zu viel als zu wenig ist, doch waren sie sicher auch nicht so klein, dass sie, wie Züllig und Neumann annehmen, als „Handhaben“ für die Platte betrachtet werden konnten. Da letztere nur 2½ Elle lang war und ein nicht ganz geringer Zwischenraum zwischen beiden Gebilden angenommen werden muss, so ist es nicht sehr wahrscheinlich, dass sie ausgestreckt „lagen“, wie Ewald meint, oder auf 4 Füssen standen; doch lässt sich auch nicht daraus schliessen, dass sie nur aufrecht stehende Menschengestalt gehabt haben könnten, wie Riehm will. Nach V. 20 sollen sie sein „ausbreitend die Flügel לְמַעְלָה, überdeckend mit ihren Flügeln die Kapporeth“. Das Wort לְמַעְלָה heisst jedenfalls nicht superne, oberhalb, oder „oben überher“ (Luther), „darüber hin“ (de Wette), sondern immer „aufwärts“ oder: nach oben. Mit Recht bestreitet daher Riehm die so häufige Vorstellung, als hätten die horizontal ausgebreiteten Flügel den Thronsitz Gottes gebildet. Aber ebensowenig kann die Flügelhaltung als eine nur nach oben gerichtete, senkrechte gedacht werden, denn dies lässt der Satz: „überdeckend mit ihren Flügeln die Kapporeth“ nicht zu. Ich kann daher der Meinung Riehms, dass die Cherubim mit den Flügeln „eine

Art Hütte [praesentis dei quasi tegurium] über der Kapporeth bildeten“, nicht beistimmen. Die nach oben gerichteten Flügel müssen so ausgebreitet gewesen sein, dass sie zugleich die Kapporeth überdeckten, also etwa, wie Knobel bemerkt: „wie der Vogel, wenn er sich zum Fluge erhebt“. Der Text fährt sodann fort: „Und ihre Angesichter [seien] eines zum (אֶל) andern [gekehrt], zur (אֶל) Kapporeth seien die Angesichter der Cherubim [gerichtet]“. Von jeher hat man diese Worte dahin verstanden, dass sie zweierlei über die Richtung der Angesichter aussagen, nämlich, dass dieselben einander gegenüberstanden, jedoch zugleich sich zur Kapporeth herabneigten. Dies bestreitet Riehm und behauptet, der zweite Satz sei nur eine Wiederholung des ersten, um nachdrücklich zu bestimmen, „dass die Cherube ihr Gesicht dem Ort zuwenden sollten, wo Gott erscheine“; allein die unmittelbar auf einander folgenden Ausdrücke „zu einander“ und „zur Kapporeth“ können unmöglich ganz dasselbe sagen wollen. Das zweite אֶל heisst freilich nicht „nach unten“, sondern wie das erste „zu etwas hin“; da aber die Cherubim sich auf der Kapporeth erhoben, also dieselbe unter sich hatten, so kann אֶל־הַכַּפֹּרֶת gar nichts Anderes bezeichnen, als „zur Kapporeth hin“, folglich nach unten; ganz richtig bemerkt Thenius (zu 1 Kön. 6, 23. S. 77), dass der 2. Satz, „da die Richtung der Gesichter nach Innen vorher schon angegeben ist, nur von gesenktem Angesichte verstanden werden kann“, und ebenso sagt Hupfeld (bei Riehm): „Die Senkung des Angesichts erhellt doch deutlich genug aus der Richtung auf den Deckel unter ihnen“. So auch Riggenbach, der jedoch in anderer Beziehung von der gewöhnlichen Vorstellung abweicht, indem er nach der Zeichnung auf tab. 3, f. 2 sich die Cherubim vierfüssig denkt und (S. 37) annimmt, „dass sie den Hinterleib gegen die westliche Rückwand, den Vorderleib nach Osten kehrten, den Hals aber der eine von rechts, der andere von links gegen einander bogen und zugleich die Angesichter neigten“. Mir scheint eine solche Stellung mit gebogenem Hals nicht einfach und natürlich sondern gezwungen, wie denn auch bei alten Bildwerken nirgends etwas Aehnliches vorkommt. — (Schliesslich ist noch die eigenthümliche Ansicht Ewalds (Alterth. S. 165) von der Beschaffenheit der Kapporeth überhaupt zu erwähnen. Nach ihr hatte die Lade „von selbst einen Deckel“ und die Kapporeth schwebte über diesem, „wie ein Fussschemel“ für den über ihr thronenden Jehova (Ps. 99, 5). „Wie gross der Zwischenraum war, welcher diesen

zweiten Deckel vom ersten trennte, wissen wir nicht näher: aber wir können uns sehr wohl denken, dass ein so grosser Zwischenraum mit den Füssen des Schemels da sein musste, dass die Lade unter ihm geöffnet und geschlossen werden konnte". Allein der angebliche Schemel war jedenfalls eben so gross, wie die Lade (Ex. 25, 10. 17), wenn er aber mit seinen Füssen auf letzterer stand, so war ja eine Oeffnung derselben, ohne den Schemel ganz herunter zu nehmen, gar nicht möglich. Aus der Benennung „Fussschemel" folgt durchaus nicht, dass die Kapporeth „Füsse" hatte, von denen der Text ohnehin völlig schweigt. Uebrigens hat schon Lund (Heiligth. S. 39) ähnliche Annahmen älterer Ausleger mit guten Gründen widerlegt.)

III. Das Verhältniss beider zu einem Ganzen verbundenen Geräthe zu einander wird von den neueren Auslegern nur äusserlich aufgefasst und dahin angegeben, dass die Kapporeth der Deckel für die offene Lade sei und nicht als ein besonderes Geräthe nämlich als ein Sühngeräthe betrachtet werden könne, vielmehr integrirend zur Lade gehöre, indem das Wort כַּפֹּרֶת von כָּפַר d. i. bedecken komme und demnach „operculum", Deckel heisse. Diese Bedeutung hat zuerst vornehmlich Clerikus zu Ex. 25 geltend gemacht und man ist ihm von verschiedenen Seiten her beigetreten. So z. B. schon J. D. Michaelis, welcher (Typische Gottesgelahrtheit S. 137) sagt: „Er [die Kapporeth] war seiner Hauptabsicht nach doch nur ein Deckel, ein Zubehör eines Kastens, was hat der mit Versöhnung zu thun?" Seit dem fand diese Auffassung immer mehr Zustimmung und wurde bald die allgemein herrschende; in neuester Zeit noch ist sie von Hofmann (Weiss. u. Erf. I, S. 141), Neumann (Stftsh. S. 132), Knobel (Exod. S. 264), Fürst (Hand. W. B. I, S. 623) vorgetragen und als die allein richtige gegen jede andere vertheidigt worden Die Wichtigkeit des Geräthes für die Cultusstätte, wie für den Cultus überhaupt macht eine genauere Prüfung dieser Auffassung nothwendig; vorerst kann es sich jedoch hier nur um das äussere Verhältniss handeln, in welchem beide Geräthe zu einander stehen, das innere Verhältniss kommt erst im folgenden §. in Betracht.

a) Das Wort כַּפֹּרֶת kommt in der Schrift nur und allein von dem fraglichen Geräthe und nie von etwas Anderem vor, daher man hinsichtlich seiner Bedeutung lediglich an seine Etymologie und an den Zusammenhang, in dem es steht, gewiesen ist. Die unbestrittene Punctation mit Dagesch in פ lässt keine andere Herleitung zu als

von כָּפַר, dem Piel von כָּפַר bedecken, welches im Kal ungebräuchlich ist und im Piel niemals von einem äusserlichen Zu- oder Bedecken steht, sondern ausnahmslos speciell die Sünde bedecken d. i. sühnen heisst; namentlich ist es im Mosaischen Cultgesetz der terminus technicus, das vocabulum proprium für den Zweck und die Wirkung des Opfers. Schon daraus folgt, dass auch dem Derivatum כַּפֹּרֶת, welches ohnehin nur dem Cultgesetz angehört, diejenige Bedeutung zukommen kann, welche die ausschliessliche des Piel כִּפֶּר ist. Die Herleitung vom Kal כָּפַר, nach welcher es schlechthin Bedeckung und also Deckel heissen soll, ist, abgesehen davon, dass es dann, wie schon Carpzov und v. Meyer bemerkt haben, כְּפֹרֶת punctirt sein müsste, zum mindesten ganz unsicher, weil dieses Kal nirgends von einem äusserlichen Be- oder Zudecken vorkommt, denn die eine Stelle Gen. 6, 14, die man dafür glaubte anführen zu können, kann nichts beweisen („vix probaberis" gesteht selbst Gesenius zu im Thesaur. s. v.); sie sagt nicht: Bedecke die Arche, mache ihr einen Deckel, sondern: „Verpiche sie mit Pech" (LXX: *ἀσφαλτώσεις αὐτὴν τῇ ἀσφάλτῳ*, Vulgata: bitumine linies). Von der pielischen Form des Wortes כַּפֹּרֶת sagt zwar Gesenius, sie nöthige an sich nicht zu der Bedeutung: Sühngeräthe, und auch Delitzsch (zu Hebr. 9, 5. S. 362) bemerkt: „Dass diese pielische Nominalbildung den Begriff des Kal, nur mit der dem Piel eignen Schärfung, behauptet, zeigen אַהֲרֹת, בְּהֹרֶת, דַּבֶּשֶׁת, דַּלֶּקֶת." Allein in dem vorliegenden Fall ist man noch viel weniger genöthigt, dem Worte die Bedeutung des ungebräuchlichen Kal aufzudringen und ihm die pielische abzusprechen, zumal sie nicht blos dem Piel sondern auch dem Püal (Jes. 6, 7) und Hithpâel (1 Sam. 3, 14) eigen ist, ja nicht minder in den andern Derivaten, wie כִּפֻּר und כֹּפֶר, so scharf hervortritt, dass an ein äusserliches Zudecken nicht entfernt gedacht werden kann. Dazu kommt nun aber noch der Gebrauch des Geräthes im Cultus, welcher nur darin besteht, dass am grossen jährlichen Sühn- und Versöhnungstag der höchste, allgemeine und umfassendste Sühnact עַל־פְּנֵי הַכַּפֹּרֶת und לִפְנֵי הַכַּפֹּרֶת stattfindet (Lev. 16, 14—16); der hohe Festtag selbst heisst daher יוֹם הַכִּפֻּרִים (Lev. 23, 27. 28) und das Allerheiligste, wo die Sühne vollzogen wird, בֵּית הַכַּפֹּרֶת (1 Chron. 28, 11). Wie lässt sich da behaupten, das Wort כַּפֹּרֶת habe mit dem כִּפֶּר gar nichts zu thun und bezeichne blos einen Deckel für die offene Lade? Wer kann glauben, dass man das Allerheiligste „Deckelhaus" benannt habe? An was

Anderes als an Sühne konnte bei solchen Benennungen jeder Israelite denken? Dies gesteht auch Delitzsch (a a. O. S. 363) zu: „Es muss als unmöglich erscheinen, dass der mit כפרת verbundene Begriff des Sühnens sich nicht an die alljährliche Besprengung des Bundesladendeckels mit dem ins Allerheiligste eingebrachten Sühnopferblute geknüpft haben sollte“. Um dennoch die Bedeutung: Deckel nicht aufgeben zu müssen, wird gegenwärtig mit Delitzsch häufig angenommen, es sei „doch mehr als wahrscheinlich, dass in dem späteren Sprachbewusstsein der Begriff des Deckens sich in den des Sühnens d. i. Zudeckens der Sünde umgesetzt hat“, oder mit Knobel, es werde „bei der Anordnung des Baues [Ex. 25, 17 fg.] noch nicht an die Sühngebräuche Lev. 16, 2. 13 ff. gedacht“. Allein von einer Umsetzung des Begriffs kann schon deshalb keine Rede sein, „weil die vermeintlich ursprüngliche Bedeutung [Deckel] im älteren und ältesten Sprachgebrauch nicht nachweisbar ist“ (Keil z. St.). Vor der Gesetzgebung kommt das Wort gar nicht vor, und in ihr und nach ihr wird damit nur das fragliche Geräthe bezeichnet; wann und wie soll also die „Umsetzung“ stattgefunden haben? Die Verordnung über den grossen Sühntag Lev. 16 gehört nicht erst einer späteren Zeit an als die Verordnung über den Bau der Stiftshütte Ex. 25 ff. u. 36 ff.; beide sind vielmehr, wie die Kritik (vgl. Knobel zu Lev. 16 S. 487 u. zu Ex. 25 S. 245 fg.) zugesteht, Bestandtheile der sogenannten Ur- oder Grundschrift (s. oben S. 2), sie liegen nicht Jahrhunderte auseinander, sondern rühren von einem und demselben Gesetzgeber her; die Benennung כַּפֹּרֶת in beiden Verordnungen kann nicht grundverschiedene Bedeutungen haben, einmal einen blossen Deckel, das anderemal ein Sühngeräthe bezeichnen. Dass bei der Anordnung des Baues Ex. 25 noch nicht an Lev. 16 gedacht werde, widerlegt sich aus Ex. 30, 10, wo bei der Anordnung des Räucheraltars, der doch ebenso zum Bau gehört, ausdrücklich auf den jährlichen Sühntag Bezug genommen ist Zudem aber steht ja der ganze Bau mit allen seinen Geräthen in der genauesten Beziehung zu den verschiedenen Cultushandlungen, und namentlich hängt der Bau des Allerheiligsten mit dem grossen Sühnact Lev. 16 unmittelbar zusammen, da nur dieser Act in ihm vorgenommen und es nur an dem Sühntag betreten werden durfte. Ganz verfehlt ist es endlich, wenn Neumann behauptet, die Kapporeth liesse sich etwa nur dann als Sühngeräthe auffassen, wenn bei ihr „immer die Sühne vollzogen worden wäre und alle Sühnacte

sich dahin gerichtet hätten“, oder wenn Knobel einwendet, dass „an die Altarhörner weit mehr Sühnblut kam, ohne dass sie darnach bezeichnet werden“. Denn dass der Sühnact bei der Kapporeth am Versöhnungstag der höchste, alle andern Sühnacte in sich schliessende und allumfassende war, sagt Lev. 16, 16 und 33 ausdrücklich und wiederholt, und Hengstenberg (Beiträge III, S. 642) giebt nicht mit Unrecht an: „Auf die Kapporeth standen alle Sünd- und Schuldopfer in der engsten Beziehung; sie bildet das objective Fundament derselben, die Einladung und Berechtigung zu ihrer Darbringung.“ Käme es bei dem Sühnen überhaupt auf die grösste Masse des Blutes an, so wäre der Vorhofaltar, an welchen das meiste Blut kam, das Hauptsühngeräthe, was dem ganzen Cultgesetz insbesondere aber dem Ritus am Versöhnungstag widerspricht (vergl. auch Hebr. 8 und 9).

b) Die Kapporeth erscheint bei der Anordnung und Beschreibung der heiligen Geräthe niemals als das blosse „Zubehör eines Kastens“, wie bei einer offenen Lade der Deckel ein zwar nothwendiger aber immerhin doch nur untergeordneter Bestandtheil ist, dem im Verhältniss zur Lade keine Selbständigkeit zukommt. Nie wird gesagt: die Lade und ihre Kapporeth, wie z. B. die Lade und ihre Stangen (Ex. 39, 35); selbst da, wo sämmtliche Hauptgeräthe nur mit ihrem Namen verzeichnet werden, ist immer auch die Kapporeth darunter ausdrücklich erwähnt (Ex. 31, 7—9. 35, 12—16. 39, 35—39. 40, 20—28), auch ihre Maasse, obwohl sie dieselben sind, wie die der Lade, werden doch noch besonders, wie bei allen andern Hauptgeräthen angegeben; sie steht also mit diesen in ganz gleichem Rang, daher Ewald (Alterth. S. 165) mit Recht sagt, sie werde „gleich Anfangs als ein trennbares Stück ihrem Umfange nach beschrieben und erscheine als ein besonders wichtiges Stück für sich ja als noch wichtiger als die Lade selbst“. Dies zeigt sich auch noch namentlich darin, dass sie nicht wie die Lade von Holz und mit Gold nur überzogen, sondern sammt ihren Cherubim ganz von reinem Gold war, während sie als blosses Zubehör, als blosser Deckel der Lade ebensogut von Holz mit einem Goldüberzug hätte sein können; sie ist damit vielmehr deutlich als ein höheres, wichtigeres Geräthe als die Lade bezeichnet, geschweige denn dass sie ein niedrigeres und nur der Deckel für die Lade sein sollte. Wäre sie nur der Deckel, also die Lade die Hauptsache und das Wichtigere gewesen, so würde das Allerheiligste nicht nach ihr בֵּית הַכַּפֹּרֶת

sondern etwa בֵּית הָאָרוֹן genannt worden sein, aber diese Benennung kommt nirgends, weder in der Schrift noch bei den Rabbinen vor. Dagegen behauptet Knobel: „Er [der Deckel] erfährt diese Hervorhebung nicht als Sühnstätte, sondern als Stand- und Offenbarungsort Jehova's“, auch de Wette giebt als Grund an: „weil sie [die Kapporeth] die Cherubs trug und den Thron Gottes darstellte“; und Hofmann sagt: „dass die כַּפֹּרֶת wichtig genug erscheint, um nicht nur immer neben der Lade genannt zu werden, sondern auch um dem Allerheiligsten den Namen zu geben, kann Niemand Wunder nehmen, da sie zur Lade in demselben Verhältniss steht, wie das Zeugniss, nach welchem die ganze Stiftshütte אֹהֶל הָעֵדוּת heisst“. Diese Vertheidigung der Deckelbedeutung ist ohne Belang. Denn wenn die Kapporeth den Thron und Offenbarungsort Gottes darstellte, so war sie schon deshalb jedenfalls mehr als nur der nothwendige Deckel für die Lade, und es ist dann nicht abzusehen, warum der Gesetzgeber gegen die natürliche Regel: A potiori fit denominatio dem Thron den Namen „Deckel“ gab, der doch an sich gar nichts mit Thron und Offenbarung zu thun hat. Versteht man unter כַּפֹּרֶת nur den Deckel der offenen Lade, so kann man den Namen בֵּית הַכַּפֹּרֶת nicht anders übersetzen als: Deckelhaus, wie doch das Allerheiligste unmöglich kann benannt worden sein. Der Deckel steht keineswegs in demselben Verhältniss zur Lade, wie עֵדוּת zum אֹהֶל, denn אֹהֶל הָעֵדוּת heisst die ganze Cultussätte nicht blos wegen der steinernen Tafeln, sondern, wie Ex. 30, 6 zeigt, weil Jehova in ihr überhaupt und fortwährend sich bezeugt (S. 139); nicht weil die Lade einen Deckel hatte, hiess das Allerheiligste בֵּית הַכַּפֹּרֶת, sondern weil in ihm auf und bei der Kapporeth der jährliche, allumfassende Hauptsühnact stattfand. Es kann nur Wunder nehmen, wie man unter solchen Umständen immer noch auf dem „Deckel“ bestehen mag.

c) Das Verhältniss der Kapporeth zur Lade wird niemals als ein Zu- oder Bedecken der letzteren mit der erstern bezeichnet, vielmehr wird dafür ständig der Ausdruck נָתַן הַכַּפֹּרֶת עַל־הָאָרוֹן gebraucht. Ex. 25, 21. 26, 34. 40, 20. Das Wort נָתַן mit עַל der Sache heisst aber nicht zudecken, sondern: setzen, stellen auf etwas, vgl. 1 Sam. 6, 8. 1 Kön. 7, 16. Lev. 16, 13. Zum Stellen der Kapporeth auf die Lade wird Ex. 25, 21 u. 40, 20 noch ausdrücklich מִלְמָעְלָה d. i. von oben her beigefügt, was ganz überflüssig wäre, wenn sie nur zum Deckel diente, denn selbstverständlich thut man

einen Deckel immer oben darauf. Die Cherubim sollen mit ihren Flügeln die Kapporeth „bedecken“ (סֹכְכִים V. 20), die Kapporeth aber soll nicht die Lade bedecken, sondern auf sie „gestellt“ werden (V. 21); sie steht auf ihr ähnlich wie die grossen Säulen-Kapitäle auf den Säulen Jachin und Boas 1 Kön. 7, 16. Es ist daher entschieden unrichtig, wenn Hofmann sagt: „נָתַן הַכַּפֹּרֶת עַל־הָאָרוֹן ist doch gewiss so viel als die Lade bedecken“. Auch die LXX wissen nichts von einem Zudecken der Lade mit der Kapporeth, sie haben: *καὶ ἐπιθήσεις τὸ ἱλαστήριον ἐπὶ τὴν κιβωτὸν ἄνωθεν*, die Vulgata giebt נָתַן hier durch ponere. Was auf eine Sache gethan oder gestellt wird, kann dieselbe wohl bedecken, ist aber deshalb noch keineswegs ihr Deckel. Das Argument Knobels: „Die Lade musste einen Deckel haben und dieser auch Deckel heissen“, ist darum auch ganz unzutreffend, denn, hatte die Kapporeth wie zugestanden, die Bestimmung, Stand- und Offenbarungsort oder Thron Jehova's und nicht blos Deckel für die Lade zu sein, so konnte, ja musste sie auch nach dieser ihrer höheren und eigentlichen Bestimmung benannt werden, und zudem fehlt es ja überhaupt an jedem Beweis, dass כַּפֹּרֶת Deckel heisst. In den beiden Stellen Ex. 30, 6 u. Lev. 16, 13 ist es geradezu unmöglich, das Wort durch Deckel zu übersetzen, denn hier wird von der Kapporeth gesagt: אֲשֶׁר עַל־הָעֵדוּת, von einem Deckel des Zeugnisses d. i. der steinernen Tafeln kann aber keine Rede sein, jedenfalls kann, was auf oder über ihnen liegt, nicht ihr Deckel genannt werden. Ausserdem heisst es in ersterer Stelle: „Thue, setze (נְתַתָּה) den Räucheraltar vor die Kapporeth“; einen Altar nun kann man wohl vor eine Lade, aber nicht vor einen Ladendeckel stellen, und Kapporeth kann hier um so weniger „statt der Lade“ stehen, als unmittelbar vorher der Lade gedacht ist.

d) Die Auffassung der Kapporeth als blosser Deckel für die offene Lade hat das Zeugniss des Neuen Testamentes, der alten Uebersetzungen und der Tradition überhaupt gegen sich. Mag man auch darüber streiten, ob Röm. 3, 25 mit *ἱλαστήριον* die Kapporeth gemeint sei, so lässt doch Hebr. 9, 5 keinen Zweifel daran zu. Gerade der Verfasser des Hebräerbriefs, dem Niemand die Kenntniss des Hebräischen und der Mos. Culteinrichtungen wird absprechen wollen, würde am wenigsten das Geräthe *τὸ ἱλαστήριον* genannt haben, wenn er es für eine unrichtige Uebersetzung von הַכַּפֹּרֶת gehalten hätte. Er ist offenbar den LXX gefolgt, welche da, wo das Wort zum erstenmal vorkommt (Ex. 25, 17), *ἱλαστήριον ἐπίθεμα* über-

setzen, dann aber immer blos *ἱλαστήριον* dafür haben (Ex. 25, 21. 35, 12. 37, 7. 8. 9. Lev. 16, 2. 14. 16. Num. 7, 89), einmal auch *ἱλασμός* (1 Chron. 28, 11). Auch Philo hat *ἱλαστήριον* und erklärt (de profug, p. 465) das Geräthe für ein *μίμημα τῆς ἵλεω δυνάμεως*. Mit Unrecht beruft man sich für die Bedeutung Deckel auf Josephus, der (Antiq 3, 6, 5) *ἐπίθεμα* übersetze. Er hat dies Wort offenbar von den LXX entlehnt, von denen es gewiss ist, dass sie darunter keinen Deckel verstanden; *ἐπίθεμα* heisst so wenig Deckel als *ἐπιτίθεναι* be- oder zudecken. Das gewöhnliche Wort für Deckel ist *πῶμα*, *ἐπίθεμα* dagegen ist, wie Hesychius es erklärt, *τὸ ἐπιτιθέμενον* und wie Pape im W. B. s. v. angiebt, „das Daraufgestellte“. Die Vulgata hat immer „propitiatorium“, niemals operculum, auch der Syrer bleibt beim Sühngeräthe. „Mit Bezug auf den Versöhnungstag beantwortet Midrasch Tanchuma die Frage: למה נקרא שמה כפרת [nicht: weil die offene Lade damit zugedeckt ward, sondern] mit: שהיתה עלי־ישראל מכפרת“ (Delitzsch a. a. O. vgl. auch Philippson Israel. Bibel zu Ex. 25, 17). Das Targum hat 1 Kön. 6, 5 für דְּבִיר, das Allerheiligste, wie der Chronist בית כפרי d. i. Sühn- nicht Deckel-Haus.

Fasst man alles Bisherige zusammen, so will es einem fast als blosse Rechthaberei erscheinen, wenn noch immer darauf beharrt wird, die Kapporeth sei ursprünglich und eigentlich nur der Deckel für die offene Lade. Wenn aber Neumann (a. a. O.) gar erklärt: „Dass das Wort כַּפֹּרֶת an und für sich ein Sühngeräthe bedeute, ist eine so rein willkürlich aus der Luft gegriffene Behauptung, dass wir es kaum für nöthig halten, dagegen etwas zu sagen“, so ziemt dieses so vornehm absprechende Urtheil am wenigsten dem Verfasser eines Buches, das von haltlosen Hypothesen und Wunderlichkeiten wimmelt.

---

§. 2.

Bedeutung der Geräthe des Allerheiligsten.

Wie Lade und Kapporeth äusserlich zu einem Ganzen verbunden sind, so gehören sie auch ihrer Bedeutung nach zusammen; um aber die Bedeutung dieses Ganzen richtig und sicher zu bestimmen, ist

es nöthig, zuvor festzustellen, welche Bedeutung jedem seiner beiden Bestandtheile für sich zukommt.

I. Die Lade war nach Ex. 25, 16 dazu bestimmt, das „Zeugniss“ d. i. die beiden steinernen Tafeln, auf denen dasselbe geschrieben stand, in sich aufznnehmen. Einen weitern Inhalt giebt das Gesetz nicht an, und nach 1 Kön. 8, 9 wird gelegentlich der Translokation der Lade in den Salomonischen Tempel ausdrücklich bemerkt: „Nichts war in der Lade, als nur die beiden steinernen Tafeln, welche Moses auf dem Horeb hineingelegt hatte, da Jehova den Bund geschlossen mit den Söhnen Israels bei ihrem Auszug aus Aegypten.“ Der Krug mit Manna und der Stab Aarons, die Hebr. 9, 4 zufolge der jüdischen Tradition (vgl. Delitzsch z. St.) ausser den Tafeln noch genannt sind, waren jedenfalls ausserordentliche Zuthaten, die jedoch nach Ex. 16, 34 und Num. 17, 25 nur „vor“ Jehova oder „vor“ dem Zeugniss lagen; sie kommen daher hier nicht in Betracht, wir haben es nur mit dem normalen, gesetzlich vorgeschriebenen Inhalt der Lade zu thun. Zunächst versteht es sich von selbst, dass die Lade oder Kiste nur zur Aufbewahrung der zwei steinernen Tafeln da war, also zu diesen in einem völlig untergeordneten, dienenden Verhältniss stand, ganz ähnlich wie der Tisch zu den Broden und der Leuchter zum Licht. Ihre Bedeutung kann daher auch nur aus dem Begriff und Wesen des auf den Tafeln geschriebenen Zeugnisses erkannt werden.

Ueber das Wort und den Begriff עֵדוּת wurde bereits oben S. 139 f. das Nöthige bemerkt; es hat in der Verbindung mit אָרוֹן keine andere Bedeutung als in der mit אֹהֶל, und heisst nicht schlechthin „Gesetz“ sondern Zeugniss, Bezeugung d. i. Offenbarung. Der Dekalog ist das *κατ' ἐξοχήν* Zeugniss Gottes an und für Israel, insofern es das Zeugniss durch das vollkommenste, unmittelbarste Offenbarungsmittel, durch das Wort, ist. Es wird daher auch mit Nachdruck hervorgehoben, dass Gott selbst es „geredet“ habe (Ex. 20, 1. 22. Deut. 4, 12. 9, 10. Neh. 9, 13) und geradezu עֲשֶׂרֶת הַדְּבָרִים d. i. die zehn Worte genannt (Ex. 34, 28. Deut. 4, 13. 10, 4), eine Benennung, die viel bezeichnender ist, als die jetzt gewöhnliche, in der Schrift aber nirgends vorkommende: „die zehn Gebote“. Sehr wahr sagt Deyling (Observatt. s. II, p. 442): „Nusquam vel in tota scriptura legi Tabulas legis, sed vel testimonii vel foederis, vel lapideae aut simpliciter tabulae, vel testimonium, ut adeo nomenclatura Tabulae legis sit *ἄγραφος* et inventionis humanae, unde opinio nata vel confirmata,

Decalogum meram esse legem, non foedus“. Mit Recht führt Keil (Archäol. I, S. 115) diese Worte an „gegen die dem richtigen Verständnisse der Bedeutung der Bundeslade so nachtheilig gewordene Ansicht, die steinernen Tafeln nur als Bezeugung blos des göttlichen Willens zu fassen“. Die zehn Worte enthalten nicht blos Gebote, sondern auch Drohungen und Verheissungen, gleich das erste Wort ist kein Gebot sondern eine feierliche Erklärung und Zusage, dass Jehova Israels Gott sei, d. h. mit Israel in einem Bundesverhältniss stehe; mit den zehn Worten bezeugt er sich als Bundesgott, das Zeugniss, das er in und mit ihnen ablegt, ist und heist daher auch der Bund. עֵדוּת und בְּרִית sind völlig synonyme Ausdrücke. Die Lade heisst wie Lade des Zeugnisses (Ex. 25, 22. 33. 30, 6. 26. 31, 7. 39, 35. 40, 3. 21. Jos. 4, 16) so auch Lade des Bundes (Num. 10, 33. Deut. 10, 8. 31, 26. Jos. 3, 3. 17. 4, 7. 18. 1 Sam. 4, 4. 5. 1 Kön. 8, 1. 6. 2 Chron. 4, 7. 6, 11), und ebenso heissen die Tafeln Tafeln des Zeugnisses (Ex. 32, 15. 34, 29. 31, 18) und Tafeln des Bundes (Deut. 9, 9. 11. 15). Diese völlige Synonymität, ja Verwechslung der Begriffe עֵדוּת und בְּרִית reicht allein schon hin, die Behauptung Hengstenbergs (Beiträge III, S. 640) zu widerlegen, das Gesetz überhaupt und die Quintessenz desselben, der Dekalog, heisse „nur in einer speciellen Beziehung, nur insofern Zeugniss, als es gegen die Sünde und gegen die Sünder Zeugniss ablegt“, also nur in seiner anklagenden, verdammenden Eigenschaft. Dieser Ansicht ist auch Ebrard (zu Hebr. 9, 4. S. 284), der sogar sagt: „Gott hatte dieses Gesetz auch gar nicht zu dem Zwecke gegeben, dass es erfüllt würde, sondern zu dem Zwecke, dass das Volk durch dies „Zeugniss“ (עֵדוּת) zur Erkenntniss seiner Sündlichkeit gebracht würde“; auch nach Hofmann (Weis. u. Erf. I, S. 142) sollten die auf die Tafeln geschriebenen Gebote und Verbote „an den sündhaften Zustand der Gemeinde erinnern“. Es ist aber klar, dass, wenn das „Zeugniss“ in der Lade zugleich der „Bund“ war, den Gott mit den Söhnen Israels bei ihrem Auszug aus Aegypten geschlossen hatte (Ex. 19, 3—6), es nicht die Bestimmung gehabt haben kann, ein beständiges Zeugniss gegen Israel zu sein, vielmehr für dies Volk, welches Gott aus allen Völkern sich zu seinem Eigenthumsvolk erwählt, auf Adlersflügeln getragen in seine besondere Obhut und Fürsorge aufgenommen und deshalb einen Bund mit ihm gemacht hat. Von diesem Bundesverhältniss mit Israel nicht aber von Israels Sündhaftigkeit legen die zehn Worte, die Gott selbst geredet, Zeug-

niss ab, sie heissen daher geradezu „der Bund“. Wie kann man nun von diesem Bunde, den Gott zu halten befiehlt, sagen, er sei gar nicht dazu da, gehalten zu werden, sondern nur um gegen das Volk zu zeugen, es anzuklagen und zu verdammen? Wer schliesst mit einem Andern einen Bund dadurch, dass er ein Zeugniss wider ihn ablegt?*) Das „Zeugniss“ in der Lade, die beiden Tafeln, war das Unterpfand des Bundes, die Bundesurkunde, von welcher als solcher darum auch gesagt ist, sie sei von Gott selbst ausgestellt, nämlich „geschrieben mit dem Finger Gottes“ (Ex. 31, 18. 32, 15. 16. Deut. 9, 10). Als Bundesvertragsurkunde war das in den zehn Worten bestehende Zeugniss Israels magna charta, die Grundlage seiner Existenz als Eigenthumsvolk, die Wurzel seines religiösen, sittlichen und politischen Lebens, das Höchste, Beste und Theuerste, was es hatte; alle weitern Gebote und Verbote waren nur die Ausführung dieses Grundgesetzes. Deshalb war es denn auch nicht, wie ohne Zweifel das ganze Gesetzbuch, auf Papyrus oder einen ähnlichen weichen Stoff geschrieben, sondern auf Stein eingegraben und erhielt damit einen monumentalen Character, nach Abarbanel: „ut fundamenta legis permanerent semper incorrupta; docetque hoc de perpetuitate legis.“ Bekanntlich wurde im Alterthum überhaupt, was man der Nachwelt sicher überliefern wollte, in Erz oder Stein eingegraben. Zu dem arabischen Sprüchwort: „Dauerhafter, als was auf Stein eingegraben ist“, bemerkt Ibn Mokri, dass die Bewohner des südlichen Arabiens in den ältesten Zeiten Gesetze und Weisheitslehren in Stein eingegraben hätten (Rosenmüller altes und neues Morgenland II, S. 133). Die ausdrückliche Bestimmung Ex. 32, 15, dass die Tafeln auf beiden Seiten beschrieben sein sollten, hatte wohl nicht in der nöthigen Raumersparniss ihren Grund, sondern in der Wichtigkeit der göttlichen Bundesurkunde, zu der nichts hinzugefügt werden sollte (vgl. Deut. 4, 2).

Aus dieser hohen Bedeutung des Zeugnisses folgte gewissermassen von selbst, dass für dasselbe ein אָרוֹן angeordnet und es in denselben gelegt d. i. deponirt wurde. An jede wichtige, entschei-

---

*) Die weiteren Gründe gegen die Hengstenbergische Erklärung von עֵדוּת finden sich in meiner Schrift: der Salom. Tempel S. 173ff. Darauf hin haben auch Kurtz uud Keil, die früher Hengstenberg beigestimmt, sie aufgegeben, namentlich hat ersterer in der Zeitschrift für luther. Theologie und K. 1851. S. 29–35 sie ausführlich widerlegt. Auch Delitzsch (zu Hebr. 9. S. 363) u. Neumann (Stiftsh. S. 23) haben sie zurückgewiesen.

dende Urkunde und Vertrag knüpft sich das Bedürfniss der möglichsten Aufbewahrung und Verwahrung, wie vielmehr nun an diese Bundesurkunde, die für das ganze Volk das wichtigste und kostbarste Gut, das höchste Kleinod war. Treffend bemerkt Ewald (die Heiligth. Isr. S. 163): „Eine Lade dient zur Aufbewahrung von Urkunden, Kostbarkeiten und äussern Heiligthümern .... die Bundeslade hatte an sich keinen andern Zweck. Allein für Israel waren die unschätzbarsten Kostbarkeiten und Heiligthümer, die es in einer solchen Lade aufbewahren konnte, eben die grossen Wahrheiten und göttlichen Gesetze selbst, auf denen sein ganzes irdisches Dasein sowie sein Glauben und seine Hoffnung ruhete, sofern sie durch die Schrift aufbewahrbar waren: und wir wissen, dass in jener Lade die zwei Steinplatten des Urgesetzes und damit des Urvertrages zwischen Jahve und dem Volke aufbewahrt wurden". Die Lade war somit ein ebenso natürliches als unabweisbares Geräthe, wenn der Dekalogus erkannt und geachtet werden sollte für das, was er für Israel war. Witsius (Miscell. s. p. 430) sagt daher auch mit Recht: „Arca foederis velut cor totius religionis Israeliticae primum omnium formata est".

Die äussere Einrichtung und die Stellung der Lade in der Cultusstätte entsprach vollkommen ihrer Bestimmung. Grösse und Form richteten sich nach den Tafeln, für die sie überhaupt da war. Sollte sie eine Autbewahrungskiste darstellen, so musste sie auch die gewöhnliche längliche viereckige Kistenform erhalten. Die viereckige Form war aus dem oben (S. 253) angegebenen Grund ohnehin die normale für das ganze Heiligthum und alle seine Geräthe, sie bedarf daher für die Lade nicht noch eines besondern Grundes, wie ihn z. B. Kliefoth (theol. Zeitschrift III, S. 371) nach seiner typischen Deutungsweise angiebt: „denn es wird der Tag kommen, wo Gottes Gesetz und Zeugniss unter allen Völkern offenbar wird und seine Gnade reicht so weit der Himmel ist". Noch weniger annehmbar ist die Behauptung hinsichtlich der Maasse (a. a. O. S. 350): „die Bundeslade mit der Kapporeth war nicht allein 1½ Ellen hoch und breit, so dass ihre Höhe und Breite zusammen 3 Ellen betrug, sondern auch 2½ Ellen lang, wozu dann aber noch die an den beiden Enden der Kapporeth stehenden Cherubim kommen (?), so dass mit diesen zusammen auch die Länge 3 Ellen ausmachte". Mir scheinen für die Maasse der Lade lediglich die der Tafeln, die nicht angegeben sind, maassgebend gewesen zu sein. Ueber das Material,

aus dem die Lade gefertigt war, vgl. oben S. 307, 312. Die ausdrückliche Bestimmung des Textes, die auch Philo und Josephus hervorheben, dass das Geräthe nicht blos auswendig, sondern auch inwendig mit Gold überzogen sein sollte, hat ihren natürlichen Grund darin, dass gerade hier das Inwendige die Hauptsache war, insofern es das Zeugniss umschloss. Der Kranz ringsum ist das allgemeine Zeichen des Geweihtseins (S. 432), welches hier am wenigsten fehlen durfte, weil die Lade das in sich barg, was für Israel alle Blüthe, Heil und Leben bedingte. Die Tragstangen in den Rinken gehören an sich zu den bedeutungslosen Hilfsgeräthen (S. 93), die nur durch rein äusseres Bedürfniss hervorgerufen sind; sie sollten aber bei diesem Geräthe in den Rinken stecken gelassen und nicht herausgezogen werden, damit die Träger nicht veranlasst würden, dasselbe zu berühren (Num. 4, 15). Die Stellung endlich, welche die Lade im Heiligthum erhielt, war ihrer Bedeutung ganz angemessen. Wie der Dekalog das Herz und der Kern des gesammten israelitischen Volksthumes war, so bekam auch die ihn enthaltende und verwahrende Lade ihre Stellung in der innersten Mitte des Volkes. Das äusserste Viereck bildete das Lager, innerhalb des Lagers bildeten ein zweites Viereck die Priester und Leviten, innerhalb dieses Vierecks stand das Viereck der Stiftshütte und im Innersten dieser, im Allerheiligsten, die Lade mit dem Zeugniss als dem Bund und Grundgesetz.

II. Die Kapporeth wird Ex. 25, 17—21 mit dem ihre Bestimmung angebenden Zusatz V. 22 beschrieben: „Und ich will mich dir daselbst [nämlich über der auf die Lade mit dem Zeugniss darin gestellten Kapporeth] stellen (נוֹעַדְתִּי, S. 137) und mit dir reden von über (מֵעַל) der Kapporeth her zwischen den zwei Cherubim, die über der Lade des Zeugnisses (sind), Alles, was ich dir gebieten werde an die Söhne Israels.“ Hier wird, was nach Ex. 29, 42—46 Bestimmung der Stiftshütte im Ganzen und Allgemeinen ist, als die specielle Bestimmung der Kapporeth bezeichnet. Sie ist also innerhalb der göttlichen Wohn-, Bezeugungs- und Offenbarungsstätte der Ort oder das Geräthe, wo sich die göttliche Gegenwart und mit ihr das Wohnen und sich Bezeugen Jehova's koncentrirt, somit die Stätte seiner sich offenbarenden Herrlichkeit. Als solche ist sie denn auch durch die beiden von ihr untrennbaren (S. 451) Cherubim, den Zeugen und Repräsentanten und steten Trabanten der göttlichen Herrlichkeit (S. 389f.) bezeichnet. Zwischen ihnen findet das Reden

und sich Bezeugen statt. Dieses aber ist insonderheit ein Gebieten (צָוָה) an die Söhne Israels. Der, welcher hier redet und sich bezeugt, erscheint also als der Gebieter, Herr und König Israels, der hier thront. Die Kapporeth ist jedoch nicht selbst sein Thron, wie sie denn auch niemals כִּסֵּא genannt wird, auch einem Thronsessel äusserlich gar nicht ähnlich sieht; wohl aber heisst sie der „Schemel seiner Füsse“ (1 Chron. 28, 2. Ps. 99, 5. 132, 7) und dieser Schemel setzt als solcher immerhin ein Sitzen und Thronen, zwar nicht auf, aber doch über ihm voraus: Jehova thront zwischen den beiden Cherubim unmittelbar über der Kapporeth, diese ist also jedenfalls nicht blos, wie Hofmann will, „eine Vorrichtung, die offene Lade zu bedecken“, sondern ein *ἐπίθεμα* auf die Lade, die ihm zur Basis und Grundlage dient.

Mit dieser Bestimmung aber ist das Wesen und die Bedeutung des Geräthes noch keineswegs erschöpft; es muss besonders auch sein Name und der Gebrauch, der im Cultus von ihm gemacht wird, in Betracht kommen. Dass keine andere Cultushandlung bei und an ihm stattfindet, als die grosse jährliche allumfassende Sühne, dass es das Sühngeräthe *κατ' ἐξοχήν* ist und eben daher auch seinen Eigennamen hat, haben wir bereits im vorigen §. gesehen; es kann sich deshalb hier nur noch darum handeln, wie denn diese Bedeutung mit der eben nachgewiesenen zusammenhängt und wie an ein und dasselbe Geräthe sich scheinbar so verschiedene Bedeutungen knüpfen konnten. Alles Sühnen ist ein Entsündigen, Reinigen, Heiligen; auf die Synonymität dieser Begriffe wurde schon oben S. 142 hingewiesen. Heiligung ist das letzte Ziel aller Opfer- d. i. Sühnhandlungen (Hebr. 10, 10. 14. 13, 12. Joh. 17, 19). Der grosse Sühntag ist für ganz Israel der Tag der Heiligung, er ist von allen Sabbathen d. i. von Gott geheiligten Tagen (Gen. 2, 3) der geheiligste, שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן (Lev. 16, 31); an ihm vollzieht der Hohepriester, das Haupt des heiligen Volkes, der קְדוֹשׁ יְהוָה (Ps. 106, 16) in besonderer, heiliger Kleidung (בִּגְדֵי הַקֹּדֶשׁ Lev. 16, 4. 32) im בֵּית־קֹדֶשׁ הַקָּדָשִׁים (2 Chron. 3, 8. 10. Lev. 16, 33) d. i. im בֵּית הַכַּפֹּרֶת (1 Chron. 28, 11) den allgemeinen Sühn-, Reinigungs- und Heiligungs-Act (Lev. 16, 16—19). Alle Sühne und Heiligung geht aber für Israel aus von dem, der allein heilig ist, von Jehova, der Israel zu seinem Volk erwählt hat, um es zu heiligen, der zu ihm spricht: Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig; der „Gott Israels“ heisst daher geradezu „der Heilige Israels“ (s. oben S. 49). Jehova's

Heiligkeit aber ist seine Herrlichkeit (כָּבוֹד), beides ist bei ihm eins (S. 142). „Der Heilige Israels ist unser König", sagt der Psalmist (89, 19), und Jes. 43, 15 spricht Jehova: „Ich bin Jehova, euer Heiliger, Israels Schöpfer, euer König" (vgl. Ps. 99). Sein Thron d. i. die Stätte seiner sich offenbarenden Herrlichkeit ist eo ipso auch die Stätte seiner sich offenbarenden, bethätigenden Heiligkeit. Der Prophet Jesaja (Kap. 6, 3—7) schaut auf hohem, erhabenem Thron sitzen den Herrn, „den König, Jehova der Heerschaaren" und bei ihm die Seraphim, die einander zurufen: „Heilig, heilig, heilig ist Jehova der Heerschaaren, erfüllend die ganze Erde ist seine Herrlichkeit"; von diesem Throne aus hört er das Wort: „Geschwunden ist deine Missethat und deine Sünde ist gesühnt." Ganz ähnlich schaut Johannes Offb. 4, 1 fg. den Herrn auf dem Thron sitzen im Himmel, die Cherubim um den Thron her, sie rufen: „Heilig, heilig, heilig ist der Herr Gott ὁ παντοκράτωρ"; dann aber bringen sie Lob und Preis dem Lamme, das uns mit seinem Blut von Sünden gewaschen, und uns Gott erkauft hat. Hier erscheinen die Begriffe Herrlichkeit und Heiligkeit, die sich in der Sühne d. i. in der Wegnahme der Sünde bethätiget, in der innigsten Verbindung mit einander, und eben dies ist nun auch bei der Kapporeth der Fall. Luther hat daher auch in seinem richtigen Uebersetzertact das Wort כַּפֹּרֶת durch „Gnadenthron" gegeben, und wenn Neumann (a. a. O. S. 133) im Eifer für den vermeintlichen Ladendeckel sagt: „Am wenigsten wissen wir mit Luthers „Gnadenstuhl" im Geist des alten Bundes anzufangen", so liegt die Schuld an ihm selbst und nicht an Luther, der sich nie mit der modernen Deckelhypothese befreundet haben würde.

Zu dieser Bedeutung des Geräthes stimmt nun auch vollkommen, was über sein Aeusseres angegeben ist. Der Stoff ist ganz und gar reines Gold, nicht Holz mit Gold nur überzogen, wie bei der Lade, die blos Behälter für das Zeugniss ist, denn unmittelbar über der Kapporeth thront der, der im Himmel seinen Thron hat, dessen Thron der Himmel selbst ist; das Gold aber haben wir als das symbolische Himmelsmetall kennen gelernt (S. 307. 311). Die Form und Gestalt ist nicht die eines Stuhls oder Thronsessels, Jehova thront ja nicht auf, sondern über dem Geräthe; es ist eine Platte und entspricht der רָקִיעַ (wörtlich: das Ausgebreitete, die Ausdehnung) des Himmels, über welcher Ezechiel in dem Gesichte 1, 26 den Thron mit dem darauf sitzenden Jehova schaut (s. Delitzsch

a. a. O. S. 263). Die Maasse der Platte sind genau dieselben, wie die der Lade, was, wenn sie für diese nur der nöthige Deckel wäre, sich von selbst verstünde; die nochmalige ausdrückliche Angabe derselben (Ex. 25, 10. 17) zeigt aber einerseits, dass die Kapporeth gegenüber der Lade ein weiteres selbständiges Geräthe war, andererseits jedoch als zur Lade gehörig und genau mit ihr zu einem Ganzen verbunden erscheinen sollte. Die Bedeutung der von der Platte untrennbaren Cherubimgebilde ist oben S. 384 ff. so ausführlich besprochen worden, dass es sich hier nur noch um einiges Einzelne handelt. Zunächst lässt sich fragen, warum ihrer gerade zwei sind. Unter den Rabbinen hat es nicht an Solchen gefehlt, welche den einen Cherub für männlichen, den andern für weiblichen Geschlechtes hielten (s. Lund Heiligth. S. 46), was Neumann anführt mit der Bemerkung: „der richtige Gedanke von der Vertretung des ganzen kreatürlichen Lebens in den Gebilden spricht sich darin aus“. Einen besseren als diesen wunderlichen Grund giebt Maimonides (More neb. 3, 45) an: wäre nur Ein Cherub hier gestanden, so hätte man denselben leicht für ein Bild Gottes halten können. So auch von Gerlach zu Ex. 25. Allein die blosse Abwehr eines möglichen Missverständnisses kann nicht der positive Grund der Zweizahl gewesen sein. Ganz haltlos erscheint die Meinung W. Engelhardt's (luth. Zeitschr. 1868. S. 440): „Ihre Zahl ist zwei, um anzudeuten, dass Himmel und Erde in Gemeinschaft stehen“, und ebenso ungenügend ist es, mit Leyrer nach Lämmert (Herzog R. Encykl. 18, S. 374) die Zweizahl hier als Signatur der Zeugen (Joh. 8, 18. Deut. 17, 6) aufzufassen. Die Zahl Zwei steht hier gar nicht prägnant und hat keine besondere symbolische Bedeutung, sondern ist einfache Mehrzahl. Jehova thront über der Kapporeth und zwar nach Ex. 25, 22 zwischen d. i. inmitten der Cherubim, welche, wie wir gesehen haben, überhaupt die Repräsentanten seiner Herrlichkeit und darum seine Trabanten sind, die ihn umgeben und begleiten; sie stehen daher zu seiner Rechten und zu seiner Linken ganz so, wie der Prophet Micha 1 Kön. 22, 19 zu Ahab spricht: „Ich sah Jehova sitzen auf seinem Thron und das ganze Himmelsheer neben ihm stehn zu seiner Rechten und zu seiner Linken“. In den beiden Cherubim der Kapporeth sind alle Cherubim vertreten; die ganze Menge derselben, die auf allen Wänden der symbolischen Himmelswohnung dargestellt sind und dieselbe erfüllen, koncentrirt sich in ihnen. (Vergl. über das Stehn zur Rechten und zur Linken noch

Matth. 20, 21. Luk. 9, 29.) Damit stimmt denn auch vollkommen zusammen, was sonst noch Besonderes von diesen beiden Cherubim angegeben ist. Ihre Angesichter sollen einander zugekehrt und zugleich auf die Kapporeth gerichtet sein. Beides steht entschieden der gewöhnlichen Behauptung, welche sie für Hüter und Wächter erklärt (S. 392 f.) entgegen, denn ihr Blick ist nicht nach Aussen hin gerichtet gegen irgend etwas Herrannahendes, und der Gegenstand, der sich zwischen ihnen befindet, ist nicht etwas, das des Hütens und Bewachens bedarf, sondern Jehova, der hier thront. Ihm sind beide zugewendet. Darum stehn sie denn zugleich mit gesenkten Angesichtern da. Es ist wohl zu beachten, dass nicht gesagt wird: Auf die Lade oder auf das in ihr deponierte Zeugniss sollen ihre Angesichter gerichtet sein, als wären sie „Hüter des in der Lade zu wahrenden Gesetzesschatzes“, wie Thenius zu 1 Kön. 6, 23 meint, sondern „auf die Kapporeth“ sind sie gerichtet d. i. auf den Ort, wo der König und Heilige Israels thront. Die Senkung des Angesichts, die Beugung gegen Jehova deutet nicht auf Hüten und Bewahren, sondern ist das Zeichen, wenn nicht förmlicher Anbetung, so doch der Devotion und tiefster Ehrerbietung, was auch von jeher anerkannt und nur von Riehm (a. a. O. S. 420) verkannt worden ist. Wie die Seraphim Jes. 6, 2 in Ehrfurcht vor der göttlichen Herrlichkeit ihr Antlitz bedecken, so senken hier die Cherubim vor derselben ihre Häupter. Und insofern sie die Repräsentanten aller Creatur sind, beugt sich in und mit ihnen diese vor der Majestät des Allmächtigen und Heiligen, der würdig ist zu nehmen Preis und Ehre, denn er hat Alles geschaffen und durch seinen Willen besteht es und bleibt geschaffen (Offb. 4, 8—11). Ihre Flügel endlich sollen beide Cherubim „ausbreiten“ und mit denselben „bedecken die Kapporeth“, also nicht die Lade oder das in ihr liegende Zeugniss, um es zu schützen und zu schirmen. Das Wort סָכַךְ und בָּסָה kommt in der Beschreibung der Stiftshütte öfter vor (Ex. 26, 13. 40, 3. 5. 21. Lev. 16, 13) und heisst dann Be- oder Ueberdecken nicht im Sinne von Schützen oder Schirmen, sondern im Sinne von Verhüllen oder Verbergen, und wird von LXX immer durch *καλύπτειν* oder *σκεπάζειν*, an unsrer Stelle durch *συσκιάζοντες* übersetzt. So steht es auch Ex. 40, 21 vom Vorhang des Allerheiligsten, welcher dasselbe nicht schützen, sondern verhüllen soll und geradezu פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ (LXX: *κατάλυμμα τοῦ καταπετάσματος*) heisst. Nur diese Bedeutung hat das Wort auch hier, wo es von den Flügeln der Cherubim

gebraucht wird. Nicht beschützen sollten sie die Kapporeth, sondern bedecken, verhüllen, weil sie der Ort ist, wo der thront, welchen in seiner erscheinenden Herrlichkeit, Majestät und Heiligkeit kein Mensch „sehen und leben“ kann (Ex. 33, 20. Lev. 16, 2), und nur insofern weisen sie, wie Riehm bemerkt, hin auf Gottes „Unschaubarkeit und Unnahbarkeit, die eine Folge seiner Heiligkeit ist (vgl. 1 Sam. 6, 20. Jes. 6, 3 5. Lev. 10, 3).“ Nehmen wir dies Alles zusammen, so ist es schwer zu begreifen, wie Ebrard (Br. an die Hebr. S. 295) behaupten kann: „die V. 5 [Kap. 9] erwähnten Cherubgestalten, die auf dem Gnadendeckel angebracht waren, sind von keiner selbständigen symbolischen Bedeutung. Sie sollten nur mehr ästhetisch die Vermittlung bilden zwischen dem unter ihnen ruhenden Anklagezeugniss und der über ihnen schwebenden Wolke, in welcher sich Gott zu Zeiten offenbarte“. . Was hat die ganze so bedeutsame Darstellung auch nur entfernt mit Aesthetik zu thun?

III. Die Verbindung der beiden Geräthe, Lade und Kapporeth, zu einem Ganzen setzt voraus, dass sie wie äusserlich, so auch innerlich d. i. ihrer Bedeutung nach zusammen gehören und zusammen ein Ganzes bilden, d. h. in Einer Haupt- und Grundidee wurzeln, aus der sie hervorgegangen und auf die sie zurückzuführen sind. Diese ist keine andere, als die des Mosaismus überhaupt, die Idee der mit der Herrlichkeit identischen absoluten Heiligkeit Gottes. Die Lade ist lediglich um des Zeugnisses willen da, in welchem Gott seinen heiligen Willen geoffenbaret und durch welches er einen Bund mit Israel gemacht hat, der seinem Wesen nach ein Heiligkeits- und Heiligungsbund ist (S. 49); die Kapporeth ist die Stätte, von der aus er fortwährend sich bezeugt und als König Israel seine Befehle ertheilt; sie ist aber auch zugleich die Stätte, wo er seine Heiligkeit dadurch bewährt, dass er das, was seinem heiligen Willen entgegensteht und den Heiligkeitsbund hindert oder stört, die Sünde, wegnimmt, aufhebt d. i. sühnt und so das unterbrochene Gemeinschaftsverhältniss wiederherstellt. So sind beide, die Lade, resp. das Zeugniss und die Kapporeth, Geräthe für die Offenbarung und Bewährung seiner Heiligkeit; seine heiligende Heiligkeit ist das, was beide Geräthe mit einander gemeinsam haben, das was sie miteinander zu Einem Ganzen verbindet, weshalb sie nothwendig zusammen gehören. Offenbarung der Heiligkeit ist Zweck und Bestimmung der ganzen Cultusstätte, die darum auch einfach und geradezu מִקְדָּשׁ heisst (Ex. 25, 8 vgl. oben S. 140 fg.). Der ganze Bau des Heiligthums aber

hat die Lade mit der Kapporeth wie äusserlich so auch der Bedeutung nach zu seinem Centrum; hier koncentrirt sich, wie auf Einen Punkt, die sich offenbarende, bewährende, heiligende Heiligkeit, sie ist das heiligste aller Geräthe.

Sehr häufig wird die Verbindung der Lade und Kapporeth zu einem Ganzen in wesentlich anderer Weise aufgefasst. Mit nicht wenigen älteren Auslegern erklärt Hengstenberg (Beiträge III, S. 642 fg.): „Wie äusserlich die Kapporeth das Eduth bedeckte, so auch innerlich, geistlich; durch die Vergebung der Sünden wird für die Bussfertigen die Anklage und die Verdammung des Gesetzes zum Schweigen gebracht". Ebenso sagt Ebrard (zu Hebr. 9. S. 284): „Die Worte des Zeugnisses (d. i. der Dekalog) mussten bedeckt werden (כִּפֶּר), damit das Auge des im Allerheiligsten gegenwärtigen Gottes nicht auf diese Worte fielen, die eine Anklage-Acte gegen das Volk waren". Auch von Gerlach (zu Ex. 25 S. 312) stimmt damit überein, und W. Engelhardt (luther. Zeitschrift 1868. S. 438) giebt an: „Wir haben hier die symbolische Andeutung, dass die göttliche Strafgerechtigkeit, gegen welche der Sünder durch die Kapporeth expiatorisch gedeckt wird, mit der heiligen Liebe durch die satisfactio vicaria selbst sich ausgleicht, dass aber die satisfactio vicaria nicht von Menschen erdacht, sondern ein *εὕρημα* der heiligen Liebe ist, die den Unschuldigen für den Schuldigen tödtet und im Tödten rettet". Im Allgemeinen ruht diese ganze Auffassungsweise auf der oben (S. 461) besprochenen irrigen Ansicht von dem in der Lade niedergelegten עֵדוּת, welches weder ein Zeugniss wider die Sünder, noch eine Anklage-Acte Gottes wider das von ihm erwählte Volk, noch eine Erklärung seiner Strafgerechtigkeit, vielmehr eine Bezeugung des heiligen göttlichen Willens und der „Bund" Gottes mit seinem Volk ist; als Bundesurkunde, als Bedingung und Grundlage des ganzen israelitischen Volksthumes, als das kostbarste Kleinod und der grösste Schatz, den Israel besitzt, liegt es zur Aufbewahrung in der Lade. Den „Bund" zu einem Straf- und Verdammungsedict zu machen, heisst, ihn in sein Gegentheil verwandeln und total verkennen. Nicht minder wird aber auch das Wesen der Kapporeth verkannt, wenn man sie als die Bedeckung des Zeugnisses im Sinne der Aufhebung desselben auffasst. Der scheinbare Satz: „Wie äusserlich die Kapporeth das Eduth bedeckte, so auch innerlich, geistlich", ist irrig, denn er geht von der falschen Voraussetzung aus, als diene die Kapporeth zur äusserlichen Bedeckung der Lade und sei ihr

Deckel, was sie doch, wie wir gesehn haben (S. 453) keineswegs ist. Ist sie aber keine äusserliche Bedeckung der Lade, so kann sie auch keine innerliche, geistliche Bedeckung des Zeugnisses sein. Das Wort כָּפַר, von dem כַּפֹּרֶת kommt, heisst nur: die Sünde oder den Sünder bedecken d. i. sühnen, niemals hat es etwas Göttliches, von Gott Kommendes zum Object, also auch nicht das Zeugniss oder den Bund Gottes. Wie die Kapporeth äusserlich die Lade nicht zudeckt, sondern auf ihr ruht und steht, so deckt sie auch innerlich, geistlich das Gesetz, den geoffenbarten heiligen Willen nicht zu und bringt ihn zum Schweigen; vielmehr wie sie äusserlich auf oder über der Urkunde des Heiligungsbundes ruht, so ruht auch die Sühne, die Bedeckung der Sünde, auf dem heiligen Willen Gottes; beides, Zeugniss (Gesetz) und Sühne, wurzeln in der heiligenden Heiligkeit Gottes. Der heilige Gott hat das Gesetz gegeben, und in der Vergebung der Sünde offenbart und bewährt sich nicht minder seine Heiligkeit (Ps. 103, 1—3). Mit einer Ausgleichung der göttlichen Strafgerechtigkeit und heiligen Liebe, mit einer satisfactio vicaria, „die den Unschuldigen für den Schuldigen tödtet“, hat die Bundeslade mit der Kapporeth wenigstens nichts zu thun.

IV. Die göttliche Gegenwart über der mit der Lade zu einem Ganzen verbundenen Kapporeth wird nicht nur Ex. 25, 22 ausdrücklich hervorgehoben, sondern auch nachher in der Schrift überhaupt, namentlich da, wo der Cherubim Erwähnung geschieht, als etwas Feststehendes vorausgesetzt. Wie aber diese Gegenwart zu denken ist, ob als eine äusserlich wahrnehmbare oder als eine rein unsichtbare, darüber ist man bis heute nicht einig. Es ist ein bekanntes Dogma der jüdischen Theologie, dass der Raum zwischen den beiden Cherubim auf der Kapporeth nicht leer war, sondern Jehova hier durch eine Wolke, welche seine als Feuer- und Lichtglanz erscheinende Herrlichkeit (כָּבוֹד) umhüllte, sich gegenwärtig erzeigt habe. Der technische Ausdruck für diese Erscheinung, die erst im zweiten Tempel nicht mehr vorhanden gewesen sei, ist das rabbinische Wort שְׁכִינָה.*) Diese Auffassung wurde besonders

---

*) Jalkut Rubbeni fol. 6, 2: כבוד של שכינה הוא אור גדול. Die jüdischen Paraphrasten erklären das biblische יושב כרובים durch דשכינתיה שריא ביני ברוביא d. i. cujus Schechina inter Cherubinos habitat. Ueber die Schechina selbst sagt Maimonides More neb. 1, 64: „Splendor quidam creatus, quem Deus quasi prodigii vel miraculi loco, ad magnificentiam suam ostenden-

im 17. Jahrhundert, als man das Studium der rabbinischen Litteratur eifrig betrieb, auch bei den christlichen Theologen, ohne dass sie sich zu allen weitern rabbinischen Folgerungen daraus bekannten, die weithin gewöhnliche, und zwar namentlich unter Berufung und auf Grund der Stelle Lev. 16, 2, wo die Verordnung über das Versöhnungsfest mit den Worten beginnt: „Sage deinem Bruder Aaron, dass er nicht eingehe zu jeder Zeit in das Heiligthum hinter den Vorhang vor die Kapporeth, welche auf der Lade, auf dass er nicht sterbe, כִּי בֶּעָנָן אֵרָאֶה auf der Kapporeth“. Gegen diese gewöhnliche Auffassung trat zuerst Vitringa (Observatt. sacr. 1683 I, 4, 7) auf und erklärte, dass hier unter עָנָן an keine andere Wolke als an die in V. 13 näher bezeichnete zu denken sei: „Und er soll das Räucherwerk auf das Feuer vor Jehova thun, dass die Wolke (עָנָן) des Räucherwerks bedecke die Kapporeth, welche über dem Zeugniss, auf dass er nicht sterbe“. Der lebhafte, fast allgemeine Widerspruch gegen diese Erklärung machte jedoch Vitringa wieder unschlüssig, so dass er in einer spätern Ausgabe (1723) bemerkte, er habe angefangen „pedem retrahere et ad gregem Doctorum, quem deserueram, retrospexisse“. Um so mehr hielt man nun an der gewöhnlichen Auffassung fest, wie die Reihe von Dissertationen zeigt, die Wolf zu Lunds jüd. Heiligth. S. 68fg. anführt, zu denen noch besonders gehört: Weissig de arca foed. ordinaria columnae nubis et ignis sede. Hal. 1734. In der Mitte des vorigen Jahrhunderts aber erneuerte sich die Controverse, indem von Thalemann in Leipzig eine Abhandlung erschien des Inhalts: „Nubem super arca foederis Judaicum commentum videri. Lips. 1752. Dies veranlasste J. E. Rau ein ganzes Buch zu schreiben: „De nube super arca foederis Herborn. 1757“ und in 2. Auflage Utr. 1760, worin er die bis dahin gewöhnliche, ältere Auffassung ausführlich und entschieden vertheidigte. Was Thalemann sodann darauf in seinen Vind. tract. de nube super arca foed. Lips. 1771 erwiederte, enthielt zwar nicht wesentlich Neues, trug aber doch dazu bei, dass seine Ansicht von

---

dam alicubi habitare fecit“. Bestimmter noch Abarbanel zu Ex. 40, 34: „Ecce clarum est, Gloriam Domini non fuisse nubem, sed rem igni similem ratione luminis ac splendoris sui. Nubes autem circa eum fuit, velut fumus semper est circa ignem. Et quemadmodum lampades ignitae apparent de medio nubium, ita fuit Gloria Domini similis igni in medio nubis ac caliginis“. Vgl. Buxtorf Lex. chald. s. v. Othon. Lex. rabb. p. 678. Carpzov Appar. crit. Antiq. p. 765. Schöttgen Hor. Hebr. p. 542.

jetzt ab die herrschende wurde und lange Zeit blieb. Gegenwärtig jedoch hat man wieder mehrfach der Rauischen beigestimmt. So namentlich Rosenmüller (zu Lev. 16 in den Scholien von 1824), Kurtz (das Mos. Opfer S. 291), Keil (Archäol. I, S. 115) und besonders Neumann: Die Wolke im Allerheiligsten (Zeitschr. für luth. Theol. u. K. 1851. S. 70—91). Einen Mittelweg haben nach älteren Vorgängen (vergl. Lund a. a. O.) Hengstenberg (Christologie III, S. 522), Hävernick (zu Ezech. 9, 3. S. 125 fg.), Ebrard (Hebrbr. S. 295), auch Haneberg (Alterth. S. 207) eingeschlagen, indem sie das Vorhandensein der Wolke jeweils nur am Versöhnungstag beim Eingehn des Hohenpriesters ins Allerheiligste annehmen. Für die Vitringa-Thalemann'sche Ansicht haben sich, wenigstens der Hauptsache nach, erklärt Winer (Real. W, B. I, S. 204), Ewald (Alterth. S. 480), Baumgarten (Pentateuch II, S. 56. 183), Maurer (Comm. zu Lev. 16, 2), A. G. Hoffmann (Entwurf der hebr. Alterth. S. 29), Welte (Freiburger Kirchenlex. unter Bundeslade) u. A. Es bestehen somit jetzt noch drei verschiedene Auffassungen, für deren eine wir uns lediglich auf Grund des biblischen Textes zu entscheiden haben.

Das ständige oder nur zeitweise Vorhandensein einer Feuer- oder Lichtwolke über der Kapporeth ist früher und namentlich von den Rabbinen mit Stellen wie Ex. 16, 10. 19, 16. 24, 16. 40, 34. 1 Kön. 8, 10. 12. 2 Chron. 5, 13 begründet worden. Da jedoch keine dieser Stellen ein directes Zeugniss dafür abgiebt, so wird jetzt vor allem auf Lev. 16. 2 hingewiesen. „Wir gestehen, sagt Neumann a. a. O., willig ein, dass die ganze biblische Begründung der Lehre von jener Wolke allein auf der Gesetzesstelle Lev. 16. 2 ruht", diese sei „die einzige Stelle, wo des symbolischen Gebildes klar und zweifellos Erwähnung geschieht", und zwar „so ganz allgemein und nur obenhin andeutend, wie man von allbekannten Dingen zu reden pflegt und doch so schlagend und in sich selbst gewiss". Aehnlich erklärt Keil a. a. O.: „die Gegenwart dieser Wolke ist durch Lev. 16, 2 so deutlich und zweifellos bezeugt, dass sie nur durch die willkürlichsten Textesverdrehungen beseitigt werden kann". Wir müssen deshalb zunächst auf diese Stelle näher eingehen.

Der so wichtige die Verordnung über die Feier des Versöhnungstages enthaltende Abschnitt Lev. 16 knüpft in V. 1 an den Tod der Söhne Aarons in Folge ihres unbefugten Eingehens in das Allerheiligste (Lev. 10, 1 fg.) an und geht in V. 2 zu der Weisung

für Aaron über, nicht „zu aller Zeit“ vor die Kapporeth zu treten. Mit V. 3 beginnen dann die Vorschriften über die Festfeier, und zwar wird V. 3—11 zuerst angegeben, was alles Aaron vor seinem Eintreten zu thun habe, hierauf folgen V. 12—19 die Vorschriften für das Eintreten selbst und für die Vornahme des Sühnactes im Allerheiligsten; in V. 20—28 wird sodann angeordnet, was nach erfolgtem Sühnact geschehen solle, und V. 29—34 enthalten noch einige die Feier des Tages überhaupt betreffende Bestimmungen, mit welchen die ganze Verordnung abschliesst. Den Höhe- und Mittelpunkt des ganzen Abschnittes bildet selbstverständlich der grosse, umfassende Sühnact V. 12—19; was ihm V. 3—11 vorausgeht, ist nöthige Vorbereitung und zielt auf ihn hin, was V. 20—28 auf ihn folgt, vervollständigt ihn und weist auf ihn zurück. Der V. 2 ist, wie hiernach klar vorliegt, nur der Eingang und die Einleitung zu dem Ganzen der folgenden ausführlichen Festverordnung, indem er nur die mehr allgemeine Bestimmung enthält, dass das Eintreten vor die Kapporeth „nicht zu aller Zeit“ stattfinden solle. Dieser Bestimmung wird der Nebensatz beigegeben: „und er wird nicht sterben“, was mit den Worten begründet wird: כִּי בֶּעָנָן אֵרָאֶה d. i. denn in der Wolke will ich erscheinen. Der unzweideutige Zusammenhang des V. 2 einerseits mit V. 1, andererseits mit dem Abschnitt V. 3—19 ist folgender: Aaron soll nicht zu jeder ihm beliebigen, sondern nur zu der von Jehova (V. 29. 30) bestimmten Zeit vor die Kapporeth treten, dann wird er nicht sterben, wie es seinen Söhnen ergangen, denn in der Wolke will Jehova erscheinen über der Kapporeth. Hat er sich in der V. 3—11 angegebenen Weise zum Eintreten bereitet, so soll er (V. 12. 13) auf die vom Altar mitgenommenen glühenden Kohlen das Räucherwerk thun d. h. es anzünden und mit der dadurch entstehenden Wolke die Kapporeth bedecken „und er wird [dann] nicht sterben“. Schon dieser einfache, meist aber nicht recht beachtete Gedankenzusammenhang lässt es nicht zu, in V. 2 und V. 13 an zweierlei, ganz verschiedenartige Wolken zu denken. Was der einleitende V. 2, wie zugestanden, „nur so ganz allgemein und obenhin andeutend“ angiebt, wird am gehörigen Ort, nämlich V. 13 näher und zwar mit sichtbarer Rückbeziehung auf V. 2 bestimmt, denn nicht nur wird dasselbe Wort עָנָן gebraucht, sondern auch derselbe Zusatz וְלֹא יָמוּת wiederholt und somit der Wolke V. 13 der gleiche Zweck und die gleiche Wirkung beigelegt wie der Wolke V. 2, zur deutlichen Anzeige, dass hier keine andere

gemeint sei, als dort. Dagegen ist eingewendet worden, es sei gegen die allgemeinen Sprachgesetze, in V. 2 schon an die erst V. 12 u. 13 auftretende Rauchwolke zu denken, man könne unter עָנָן mit dem Artikel nur eine eigentliche, bestimmte, bereits schon vorgekommene, bekannte Wolke verstehen, und zwar, da vorher im Exodus nur von Einer Wolke die Rede sei, nämlich von der Wolkensäule (Ex. 13, 21fg.), nur diese, an eine andere dürfe auch hier nicht gedacht werden. Allein was zunächst die Berufung auf die „Sprachgesetze“ betrifft, so wird in V. 2 ja auch die Zeit, in welcher Aaron in das Allerheiligste eingehen soll, ganz allgemein angegeben („nicht zu jeder Zeit“) und erst V. 29. 30 folgt die nähere Angabe, an welchem Tage es geschehen soll, und ebenso wird auch die Wolke, mit der er eintreten soll, nur allgemein erwähnt und dann V. 12. 13 erst näher beschrieben. Sodann ist auch die Berufung auf den bestimmten Artikel ohne Belang, denn dass er nicht auf die Wolkensäule hinweist, sieht man z. B. aus dem בֶּעָנָן Ex. 34, 5, welches weder die Wolkensäule, noch überhaupt eine bekannte, bestimmte Wolke bezeichnet. Das Wort עָנָן steht an unserer Stelle ohne jeden näher bestimmenden Zusatz, wie ein solcher doch niemals fehlt, wenn von der Wolkensäule oder von der Erscheinung der Herrlichkeit Jehova's die Rede ist. An und für sich bezeichnet das Wort nie etwas Lichtes, Feuriges, Glänzendes, vielmehr das Gegentheil; dem Hebräer heisst die Wolke nur deshalb עָנָן, weil sie den Himmel bedeckt, verhüllt, verdunkelt (vgl. עָנַן umdecken, umhüllen), Dunkelheit ist der Grundbegriff des Wortes, daher es völlig synonym mit עֲרָפֶל und חֹשֶׁךְ steht (Deut. 4, 11. 5, 19. Ps. 97, 2. Ex. 19, 9. vgl. mit 20, 21), die LXX geben es Deut. 4, 11, Jes. 44, 22. Hiob 3, 5 durch *γνόφος*, womit sie Ex. 20, 21. 2 Sam. 22, 10. Hiob 22, 13. auch עֲרָפֶל übersetzen; es kann daher ebenso gut von einer Rauch- wie von einer Himmelswolke gebraucht werden, wenn anderst dieselbe nur verhüllt und dunkel macht. Als bei der Einweihung des Tempels (1 Kön. 8, 12) eine Wolke (הֶעָנָן) das Haus Jehova's erfüllte, rief Salomo aus: „Jehova hat gesprochen zu wohnen im Dunkel (בָּעֲרָפֶל)“. So steht das Wort auch an unserer Stelle in seiner allgemeinen und eigentlichen Bedeutung; es ist reine Willkür, dabei אֵשׁ zu ergänzen und zu übersetzen: Ich will in der feurigen, feuerglühenden Wolke erscheinen, statt: In der Wolke d. i. im Dunkel will ich erscheinen. Nur so aufgefasst, schliesst sich der Satz mit כִּי an das vorausgehende וְלֹא יָמוּת ungezwungen und folgerichtig an.

Die Kapporeth ist die Stätte der koncentrirten Gegenwart Jehova's in seiner Wohnung; vor sie zu treten und also Jehova zu sehen, wäre ein Ueberschreiten der Grenzen der creatürlichen, endlichen und sündlichen Menschennatur, „denn nicht siehet mich der Mensch und lebt“ (Ex. 33, 20), d. h. er ist, wenn er mich sieht, des Todes (Ex. 19, 21. Deut 5, 23). Aaron aber, wenn er vor die Kapporeth tritt, wird nicht sterben wie seine Söhne, denn ich werde ihm nicht unverhüllt, sondern im Dunkel der Wolke erscheinen. Das אֵרָאֶה will weder (nach Thalemann) sagen: „in conspectum meum veniet cum nube“, noch (nach Neumann): Ich lasse mich sehen, werde sichtbar in dem Symbol der feurig glühenden Wolke, sondern steht im Sinne von apparebo, wie die Vulgata hat, d. i. zugegen, gegenwärtig sein, wie Ex. 23, 15. 17. 34, 23. Deut. 16, 16. Jes. 1, 12, so dass es ganz dasselbe sagt, was das über der Kapporeth stattfindende אִוָּעֵד Ex. 30, 6 und נוֹעַדְתִּי Ex. 25, 22. 29, 42. Auch Moses, wenn er ins Heiligthum ging, um mit Jehova zu reden und seine Befehle einzuholen, sahe Jehova nicht in einer feurigen Wolke, erhörte nur, wie Num. 7, 89 ausdrücklich gesagt ist, die Stimme des von der Kapporeth zwischen den Cherubim her Redenden. Ganz richtig bemerkt Kliefoth (theol. Zeitschr. III, S. 393): „Von einer Erscheinung Gottes, einer Theophanie ist nicht die Rede, sondern Mose hört blos eine Stimme“. Ständige Theophanieen kommen überhaupt in der Schrift gar nicht vor. Die Hauptstelle, welche von der Lade und Kapporeth handelt, ist und bleibt in jeder Beziehung Ex. 25, 10—22; hier sind beide Geräthe nicht nur zum erstenmal genannt und förmlich angeordnet, sondern auch am ausführlichsten beschrieben; wenn irgendwo, so sollte man hier über eine so bedeutende Sache, wie die angebliche Licht- und Feuerwolke, eine wenn auch nur kurze Angabe erwarten. Nun heisst es aber dort V. 22 nicht: An diesem Ort will ich allezeit in einer feurig glühenden Wolke erscheinen und aus ihr heraus zu dir reden, sondern: „Stellen [bezeugen] will ich mich dir daselbst und mit dir reden von der Kapporeth aus zwischen den zwei Cherubim, welche über der Lade des Zeugnisses sind“; von einer Wolke verlautet kein Wort und doch müsste, wenn sie der „Abschluss der Symbole des Heiligthums“ und die „Vollendung des gesammten Organismus heiliger Symbole“ wäre, wie Neumann behauptet, ihrer wenigstens erwähnt sein. Wenn aber die Haupt- und Grundstelle gänzlich von ihr schweigt, wie lässt sich dann allein aus Lev. 16, 2, einer Stelle, die zugestandenermassen „so ganz allgemein und nur

obenhin andeutend“ des Erscheinens Jehova's in einer Wolke d. i. im Dunkel derselben gedenkt, beweisen, dass über der Kapporeth ständig oder auch nur zeitweise eine Licht- und Feuerwolke als Symbol der göttlichen Gegenwart gethront habe? Selbst die Rabbinen, obgleich sie sich alle zu dem traditionellen Dogma von der שְׁכִינָה bekennen, berufen sich doch für dasselbe gar nicht auf Lev. 16, 2. sondern betrachten es vielmehr als selbstverständlich, dass die hier erwähnte Wolke keine andere sei, als die in V. 13 genannte.*) Wenn Knobel (zu Levit. S. 448 u. 491) dagegen einwendet, „der עָנָן bei Gotteserscheinungen ist immer von Gott bewirktes Gewölk u. V. 13 hat einen andern Sinn“, so hat dies schon darum nichts auf sich, weil es sich hier, wie schon bemerkt, gar nicht um eine Theophanie handelt, sondern darum, dass Aaron, ohne zu sterben, wie seine Söhne, vor die Kapporeth treten könne, wenn er nämlich nicht zu jeder, sondern zur bestimmten Zeit und dann nicht ohne die Kapporeth mit einer Wolke zu bedecken komme. Diese Wolke zu bewirken ist ihm von Gott selbst befohlen, damit er vor dem Sterben bewahrt bleibe, welches für jeden sündigen Menschen mit dem Sehen Jehova's verbunden ist; er bewirkt mit der Wolke nicht erst die Gegenwart Jehova's, sondern er verhüllt 'mit ihr die Stätte dieser Gegenwart und legt damit gleichsam im Namen des ganzen Volkes, an dessen Spitze er steht, das Zeugniss und Bekenntniss ab, dass kein Mensch den Heiligen und Ewigen unverhüllt sehen kann und soll.

Wie nach alledem die Annahme einer beständigen, immerwährenden Licht- und Feuerwolke über der Kapporeth nicht entfernt mit Lev. 16, 2 begründet werden kann, so findet sie auch in einer

---

*) Zu V. 2 sagt der Midrasch: כי אם בענן הקטרת. Jarchi erklärt „Ne veniat nisi in nube suffitus in die expiationis“, und Abenesra bemerkt „Sensus est, quod non ingrederetur nisi cum suffitu, quo excitanda nubes, ne videret symbolum illud gloriáe, ne moreretur.“ Ebenso Kimchi, Abarbanel u. A. Zu den Worten des Tractates Joma cp. 5, 1: „Et tota domus repleta erat fumo (עשן)“ sagt Sheringam (Michna von Surenhus II, p. 231fg.): „Fumus, qui a suffimento incenso in die expiationis ascendebat, in s. Scriptura nubes vocatur Lev. 16, 2: Quia in nube conspiciar supra propitiatorium. Fumum nubem vocari alias quoque non est inusitatum“. Auch Braun (Select. Sacra. 2, 6. p. 243) bemerkt zu jenen talmudischen Worten: „Hoc fore promiserat Deus Lev. 16, 2: Quoniam apparebo in nube. Erat autem haec nubes sacer fumus instar columnae ascendentis ex igne, cui injecta fuerunt thymiamata“.

Reihe geschichtlicher Thatsachen nicht nur keine Unterstützung, sondern den entschiedensten Widerspruch. Wo war und blieb die Wolke z. B. als die Lade über den Jordan und feierlich siebenmal um Jericho getragen wurde? wo blieb sie, wenn man sie mit in den Krieg nahm und sie vom Feind genommen ward? wo, als sie Salomo feierlich in den Tempel bringen liess? Mit Recht sagt Hengstenberg: „Die Annahme einer ordentlichen und beständigen Gegenwart der Wolke, bei welcher Fragen entstehen, wie die, ob sie auch mit zu den Philistern gekommen, hat gar nichts für sich; was Rau für sie anführt, beweist nur für die unsichtbare Gegenwart Gottes, die wahrlich nicht mit ihm einer mere imaginaria gleichgestellt werden darf“. Die älteren Vertheidiger halfen sich mit der Behauptung, die Wolke sei nur über der Lade geblieben, so lange diese „an ihrem rechten Ort, nämlich im Allerheiligsten“ gestanden (Lund Jüd. Heiligth. S. 69). Warum nahm man sie aber dann doch mit in den Krieg, wenn gerade das Unterpfand der Hülfe Jehova's zum Siege zurückblieb? Der neueste Vertheidiger, Neumann, will sich aber doch „durch derlei Einwendungen das geheimnissreiche Wolkenbild nicht nehmen lassen“, er sucht vielmehr zu zeigen, „wie die Wolke als Abschluss der Symbole des Heiligthums von deren organischer Gliederung gefordert wird. Es bedarf jedoch sein phantasiereicher Nachweis keiner ausführlichen Widerlegung, es genügt schon an der Bemerkung, dass der Mosaismus schlechterdings kein ständiges Symbol Gottes überhaupt und am wenigsten in dessen „Wohnung“ zulässt. Der Gott, der seinem Volk unter Drohungen und Verheissungen geboten hat: „Du sollst dir kein Bildniss noch irgend ein Gleichniss (תְּמוּנָה) machen“, kann und wird nicht selbst sich in einem ständigen Symbol verkörpert haben. Ein solches Symbol war so wenig ein gefordertes und nothwendiges, dass vielmehr das Fehlen desselben im Innersten des Heiligthums unumgänglich nothwendig war. Das goldene Kalb war auch kein Idol, sondern nur ein Symbol (s. oben S. 63), und doch wurde mit grösster Strenge dagegen verfahren. „Ezechiel sieht freilich die Herrlichkeit des Herrn über den Cherubim sich aus dem Tempel erheben vor der Zerstörung 11, 22, aber wie kann man aus der Vision, welche ihrer Natur nach alles Unsichtbare mit einem Leibe bekleiden muss, auf die Wirklichkeit schliessen?“ (Hengstenberg). Auch die heidnischen Götterbilder waren nicht immer eigentliche Idole, sondern Symbole; wie hätte sich aber der Mosaismus, wenn Jehova in einem ständigen Symbol

verkörpert über der Kapporeth gegenwärtig erschienen wäre, sich unterscheiden lassen von dem Parsismus, welcher die Gottheit im Symbol des Feuers verehrte, und wie hätte dann die Anbetung dieses Symbols bei dem dazu ohnehin so geneigten Volke verhütet werden können.

Nicht sehr viel besser verhält es sich mit der Auffassung, welche zwar das permanente Vorhandensein einer Lichtwolke über der Kapporeth für rabbinische „Fabelei“ erklärt (Ebrard), aber doch darauf besteht, „dass bei dem jährlichen Eingang des Hohenpriesters ins Allerheiligste sich die unsichtbare Gegenwart Gottes in dem Symbol einer Wolke verkörperte, wie sie es auch sonst bei ausserordentlichen Gelegenheiten gethan“ (Hengstenberg). Zunächst ist zu bemerken, dass es sich Lev. 16, 2, von allem andern abgesehen, gar nicht um eine „ausserordentliche Gelegenheit“ oder um ein besonderes Ereigniss handelt, sondern um ein alljährlich an einem bestimmten Tag wiederkehrendes Fest und um einen an diesem Tag sich regelmässig wiederholenden Ritus. Die regelmässige Wiederkehr eines bestimmten göttlichen Wunders an einem bestimmten Tag des Jahrs, ja zu einer bestimmten Stunde kommt aber in der ganzen Offenbarungsgeschichte nicht vor und widerspricht dem Wesen und Begriff der göttlichen Wunder überhaupt, die sich nicht nach dem Kalenderjahre richten. Auch fehlt es in den Verzeichnissen und Verordnungen über die Festtage (Lev. 23 Num. 28 u. 29) an jeder Andeutung, dass der Versöhnungstag, so hochheilig er auch war, vor allen andern Festen sich durch ein jeweiliges göttliches Wunder auszeichnete. Ferner ist zu bedenken, dass, wenn Lev. 16, 2 an eine Licht- und Feuerwolke zu denken wäre, zu dieser noch die Wolke V. 13 hinzukommt, also zwei Wolken angenommen werden müssen. Schon Vitringa fragt aber mit Recht: „Si fuisset nubes in Sancto Sanctorum super propitiatorio, antequam accederet pontifex, eccur, cedo, nubem suscitare aliam debuit?“ Es ist den Vertheidigern der Lichtwolke bis jetzt nicht gelungen, eine irgend befriedigende Antwort auf diese Frage zu finden. Man nimmt wohl öfter, wie namentlich Kurtz, an: „dass die Wolke als unmittelbare und darum von seinem Glanz durchdrungene und durchstrahlte Hülle Jehova's nicht gesehen werden durfte“. Allein dies hiesse die Dunkelheit (עֲנָן s. oben S. 475) mit Dunkelheit umhüllen; ein עֲנָן, der ganz von Licht durchdrungen und durchstrahlt ist, hört auf ein עֲנָן zu sein. Wenn Keil (Archäol. I, S. 402) angiebt: „mit der Wolke des Räucherwerks sollte nicht sowohl das Kapporeth als vielmehr die

Lichtwolke, in welcher Jehova seine Gegenwart über dem Kapporeth manifestirte, eingehüllt und bedeckt werden", so widerspricht dies geradezu dem Text V. 13, der nicht sagt: Und die Wolke des Räucherwerks bedecke die Wolke über der Kapporeth, sondern; „sie bedecke die Kapporeth (אֶת־הַכַּפֹּרֶת), welche über dem Zeugniss ist". Noch weniger zulässig ist die Unterscheidung der beiden angeblichen Wolken, wie sie Kurtz aufgestellt hat: „die Wolke V. 2 bringt den Tod, die Wolke V. 13 schützt vor demselben", das Räuchern habe nämlich den Zweck: „die Sühne vorbereitende und Sühne aneignende Kraft des Gebetes mit der sühnenden Kraft der Kapporeth und des daran gesprengten Blutes zu vereinigen". Ebenso erklärt Neumann: „Es sind dort zwei Wolken, Tod bringend die eine, ihn abwehrend die andere. Jene Symbol des zum Bunde mit seinem Volke sich offenbarenden Gottes, diese Symbol des zum Bunde sich hingebenden Volkes in seinem Höchsten und Reinsten, in seiner Gott angemessensten Gestalt [im Gebet]. Beide verschmolzen in der Feier des Versöhnungstages". Auch Keil fasst zu Lev. 16, 12 das angezündete Rauchwerk als Symbol des Gebetes auf und sagt: „Das Bedecken der Kapporeth mit der Wolke des Weihrauchs ist eine sinnbildliche Bedeckung der Herrlichkeit des Allheiligen mit Gebet, dass Gott die Sünde nicht ansehen möge, nicht seinen heiligen Zorn über die Sünder hervorbrechen lasse, sondern in dem Blute des Sündopfers für die Seelen, für die es gebracht wird, zu Gnaden annehmen wolle". Dagegen ist zu bemerken: Die Licht- und Feuerwolke Ex. 13, 21. 14, 20, mit welcher die über der Kapporeth (Lev. 16, 2) identisch sein soll, ist so wenig Tod bringend, dass sie vielmehr als Schutz und Heil, Rettung aus Gefahr und Verderben bringend bezeichnet wird (Num. 9, 15—23. 14, 14. Ps. 78, 14. 105, 39. Jes. 4, 5. 6.), und dasselbe gilt von der Wolke, die in das Heiligthum einziehet und es weihet zur Wohnstätte Jehova's (Ex. 40, 34. 1 Kön. 8, 10); sie ist, weit entfernt „Tod bringend" zu sein, sogar das Zeichen und Unterpfand der Bundestreue Jehova's und der Erwählung Israels, ein Beweis der grössesten Gnade. Gesetzt auch diese Wolke hätte sich jeweils nur am jährlichen Versöhnungsfest eingestellt, so kann sie ja gerade an diesem Feste, an dem es sich um die grösste Gnadenerweisung handelt, am wenigsten als Tod bringend betrachtet werden. Wäre sie dies gewesen, die des Räucherwerks dagegen „abwehrend", so hätte Gott selbst dem Priester befohlen, die Wirkung der von ihm ausgegangenen Wolke abzuwehren und

aufzuheben und die Sühne würde dann eigentlich eine Folge der vom Priester bewirkten Räucherwerkswolke gewesen sein. Die gemachte Unterscheidung zwischen beiden Wolken ist also schon darum eine durchaus unstatthafte. Die Auffassung der Räucherwerkswolke als Symbol des Gebetes und zwar des Gebetes um Abwendung des Zornes Gottes und um Annahme zu Gnaden lässt sich durch nichts erweisen und weder hier noch sonst im A. T. erscheint das Gebet als das Mittel, wodurch die Sühne vorbereitet und ergriffen oder angeeignet wird. Von einer „Verschmelzung“ Gottes und des Menschen „hier in den Wonnen der seligsten Gemeinschaft“, wie Neumann sich ausdrückt, weiss das einfache Mosaische Gesetz nichts, es knüpft die Bedeckung der Sünde d. i. Vergebung nirgends an das Räuchern, sondern lediglich an die Besprengung der Kapporeth oder des Altars mit dem Opferblut. Auch ist die Bedeckung der Herrlichkeit Gottes mit oder durch Gebet, wovon das Bedecken des Kapporeth mit der Wolke des Räucherwerks ein Symbol sein soll, ein überhaupt dem A. T. ganz fremder Gedanke. Der sündliche und sterbliche Mensch kann wohl in Demuth die Herrlichkeit des Allheiligen anbeten, nicht aber mit seinem Gebet dieselbe be- oder zudecken.

Aus allen diesen Gründen, die nicht aus der Luft gegriffen sind, muss ich mich entschieden gegen die Annahme einer permanenten oder nur jeweils am Versöhnungstag sich einstellenden Licht- und Feuerwolke über der Kapporeth erklären und namentlich dagegen protestiren, wenn Neumann in seiner überschwänglichen und hoch einherfahrenden Abhandlung die Zurückweisung seiner Hypothese nur einer „Antipathie“ zuschreibt, „die mit der Abneigung unserer Tage gegen alles Geheimnissvolle, in dem ein Strahl der Gottheit leuchtet, begreiflicher Weise Hand in Hand geht.“ Nicht blos Philo und Josephus wissen noch nichts von der angeblich „feurig glühenden Wolke“, sondern auch die Kirchenväter der ersten Jahrhunderte schweigen von ihr. Clemens von Alexandrien, der (Strom. 5. p. 563) alle heiligen Geräthe aufzählt, erwähnt nichts von ihr, Origenes gedenkt (hom. 2 ad Levit.) nur der Wolke des Räucherwerks, und Hieronymus erklärt zu Ps. 18 geradezu: „Super propitiatorium et Cherubim nihil erat positum, quod videbatur, sed sola fide credebatur ibi sedere Deus“, welche Worte sich auch Luther in seiner Erklärung des 18. Psalms (Opp. lat. Jen. II, 188. Walch'sche Ausg. IV. S. 1373) zustimmend angeeignet hat.

§. 3.

Verhältniss der Mosaischen Bundeslade zu den heiligen Laden anderer Völker.

Von keinem Geräthe der Cultusstätte ist in neuerer Zeit so häufig und zuversichtlich wie von der Bundeslade behauptet worden, dass es sein Original in den heidnischen Culten habe und von da, wenn auch modificirt, entlehnt oder abgesehen sei. Da nun gerade dieses Geräthe das wichtigste von allen, Centrum und Wurzel des ganzen Heiligthums ist, indem in ihm alle Grundwahrheiten der israelitischen Religion wie auf Einem Punkt zusammenkommen, so ist es für unsere ganze Untersuchung um so unerlässlicher zu prüfen, ob die Behauptung des Entlehntseins und der Nachahmung Grund hat oder nicht.

Dass bei mehreren alten Völkern heilige Laden oder Kisten vorkommen, ist durchaus richtig. Ein besonderes Gewicht wird darauf gelegt, dass die Aegypter dergleichen hatten. Das wichtigste Zeugniss darüber findet sich bei Plutarch (de Isid. 39). Im Monat Athyr (November) wurde in Aegypten das Verschwinden des Osiris durch ein Trauerfest gefeiert, weil in jener Zeit der das Land Aegypten (Isis) befruchtende Nil (Osiris) durch die von Süden kommende Dürre (Typhon) einen so niedrigen Stand erreicht, dass das Land gänzlich von Wasser entblösst wird, wobei zugleich die Nacht zunimmt und das Dunkel über das Licht die Oberhand gewinnt, das Laub abfällt und die Erde überhaupt sehr dürftig erscheint. Am 19. des Monats zieht dann in der Nacht eine feierliche Procession aus dem Isistempel an das Meer, *καὶ τὴν ἱερὰν κίστην οἱ στολισταὶ καὶ οἱ ἱερεῖς ἐκφέρουσι, χρυσοῦν ἐντὸς ἔχουσαν κιβώτιον, εἰς ὃ ποτίμου λαβόντες ὕδατος ἐγχέουσι.* Eine Abbildung dieser Procession mit der heiligen Kiste glaubt man in den noch jetzt erhaltenen Tempeln, namentlich in dem zu Karnak und an einem Pylon des grossen Tempels zu Philae (Descript. de l'Egypt. III, pl. 32, nr. 5 pl. 34. 1. pl. 36. 2.) gefunden zu haben, und auf sie haben seit Lancret mehrere Gelehrte, wie Heeren (Ideen II, 2. S. 831), Creuzer (Symbol. I, 249. Heft der Abbildungen tab. 17) von Hammer (Wiener Jahrb. II, S. 316), Rosenmüller (Morgenland I,

S. 96 fg.), Ritter (Afrika S. 691) u. A. als das Original der Mos. Bundeslade hingewiesen. Eine andere Art der heiligen Kisten waren die, in welche die einbalsamirten heiligen Thiere gelegt wurden und die σοροὶ hiessen (vergl. Gen. 50, 25), wie z. B. Eusebius (praepar. evangl. 10, 12) angiebt: τὸν Ἄπιν τὸν ταῦρον τελευτήσαντα καὶ ταριχευθέντα εἰς σορὸν ἀποτεθεῖσθαι ἐν τῷ ναῷ του τιμωμένου δαίμονος. Dahin gehört auch die Mythe von dem Sarg oder Kasten des von Typhon getödteten Osiris (Plutarch. de Isid. 13), ingleichen die von Synesius (Calvit. Encom.) erwähnten κωμαστήρια τὰ κιβώτια, κρύπτοντα φασὶ ταὐτας τὰς σφαῖρας, ἃς ὁ δῆμος ἐὰν ἴδῃ χαλεπανεῖ. Auch in den vorderasiatischen und griechischen Culten kommen mehrfach heilige Laden vor. Nach Pausanias (7, 49) wurde bei der Einnahme von Troja eine heilige Lade erbeutet, in der ein Dionysusbild war. In einer heiligen Lade brachten die beiden Cabiren den Phallus des Lydischen Atys (Dionysus) nach Etrurien und empfahlen dort seinen Dienst (Clemens Alex. protrep. p. 12, Görres Mythengesch. S. 571. N.) Eine besondere Rolle spielen die heiligen Laden im Mysteriendienst; sie heissen κίσται μυστικαὶ und enthielten τὰ ἄῤῥητα d. i. Dinge, die verborgen und geheim gehalten, und nur den Eingeweihten bekannt gemacht und dargereicht wurden. Clemens von Alex. giebt a. a. O. folgendes Verzeichniss von ihnen: Sesama, ein Schoten tragendes Gewächs, Pyramiden, eine Kuchenart in Pyramidengestalt, Kuchen in Kugelform, Kürbisse, Salzkörner, Schlangen, Granatäpfel, Herzen, Dolden und Epheu, Mohnköpfe, ein Kamm als Symbol des weiblichen Geschlechtsgliedes. (vgl. auch Euseb. praepar. evangl. 2, 3). Unter κιστόφορος giebt Suidas an: ἐπειδὴ τὰ ἄῤῥητα ἐν κίσταις ἔφερον τῇ θεῷ αἱ παρθένοι, im Dienst des Dionysus und der Demeter. Catull (Epigr. 65. V. 259) bringt diese Kisten mit den Orgien in Verbindung („Celebrabant orgia cistis: Orgia quae frustra cupiunt audire profani“) und Ovid (ars amat. 2, 609) mit dem Dienst der Venus. (Vgl. Saubert de sacrif. cp. 17. p. 351. Apulejus met. 11. p. 262). Movers (Phönicier I, S. 355) erwähnt, „dass beim Molochskult die Heiligthümer des Gottes in einer goldenen Lade oder Kapelle aufbewahrt wurden. In einer kleinen goldenen Lade des Chom (arcula aurea bei Julius Capitulinus vit. Ver. 8) waren die ἄῤῥητα der Chaldäer, arcana Chaldaeorum (nach Ammian. Marcell. 23, 7) aufbewahrt, womit man zunächst vergleichen kann, dass auch das Bild des Mars, der bei den Aegyptern gleichfalls Chom und

Moloch hiess, zu Payremis in einem mit Gold überzogenen Tempelchen von Holz (ἐν νηῷ μικρῷ ξυλίνῳ κατακεχρυσμένῳ) aufbewahrt wurde. Herod. 2, 63. Bemerkenswerth ist auch die Nachricht bei Rosenmüller (Morgenland II, S. 96), dass Kook auf einer der Südseeinseln eine heilige Kiste fand, deren Deckel genau eingepasst und sorgfältig mit Palmnussblättern zugedeckt war; sie stand auf zwei Stäben und konnte wie eine Sänfte weiter gebracht werden. Was darin war, konnte man nicht erfahren, nur antwortete ein junger Mensch auf die Frage, wie man diese Kiste nenne: Juharre no Ito, d. i. das Haus Gottes. Vgl. über ähnliche heilige Kisten amerikanischer Völker J. G. Müller Gesch. der Amerik. Urreligionen. S. 594. — Dies sind die verschiedenen heiligen Laden, auf die man sich als Parallelen der Mos. Bundeslade zu berufen und mit denen man ihre Originalität zu bestreiten pflegt; weitere haben auch Hoffmann in der Hall. Encyklop. I. 14. S. 28. und Knobel zu Ex. 25. S. 262. nicht beigebracht.

Vergleichen wir nun diese heidnischen Laden mit der Mosaischen zunächst hinsichtlich der Hauptsache, nämlich des Inhalts, um desswillen sie überhaupt da sind, so liegt es klar vor, dass erstere durchgängig Dinge und Symbole enthalten, die sich auf rein kosmische Verhältnisse, auf Zeugung und Empfängniss, auf vergötterte Naturkräfte beziehen; sie kommen gerade im Dienst derjenigen Gottheiten, in welchen die Zeugungskraft der Natur personificirt ist, des Dionysus, der Demeter, der Venus vorzugsweise vor. Alle jene von Clemens als Inhalt angegebenen Dinge sind lauter Zeugungssymbole, und was namentlich jene ägyptische Lade betrifft, auf die man sich beruft, so giebt der uns von ihr berichtende Plutarch selbst ihre Beziehung auf die zeugende Naturkraft an. Sie stellt das Land Aegypten oder die Erde überhaupt dar als das empfangende Princip, während das Wasser, das in sie gegossen ward, das befruchtende und zeugende Element bezeichnet. Die ägyptischen Laden gründen sich überhaupt wohl auf den Mythus von dem Tode des Osiris, dessen Leichnam in einem fest verschlossenen Kasten (σορὸς) in das Meer getrieben wurde, welches, selbst unfruchtbar und bitter, das heilbringende Nilwasser in sich aufnimmt und verschlingt, daher ebenso wie die Dürre in Typhon personificirt ist. Der Kasten stellt das Eingeschlossensein, die Gebundenheit und Unwirksamkeit des zeugenden, befruchtenden Princips dar (Plutarch de Isid. 33. 39). Den griechischen heiligen Kisten liegen,

wenn sie auch nicht direct aus Aegypten stammen, doch dieselben Ideen von Zeugung und Empfängniss zu Grunde. Dies Alles ist jedenfalls eben so klar und gewiss, als das, was der Inhalt der Mosaischen Lade ist, nämlich das Zeugniss Gottes im Worte, der Bund, die Urkunde, dass Israel das auserwählte Volk, das heilige Volk, das Volk des Eigenthums ist, welches die Bestimmung hat, geheiliget zu werden und Gott zu heiligen (S. 49 ff.). Wie kann es nun etwas geben, das mehr von einander verschieden wäre, als der Phallus des Osiris oder Dionysus und der Dekalog, der Kamm (Schamglied) der Demeter oder Venus und das Gesetz Jehova's, das Nilwasser, die Nabelkuchen, die Mohnköpfe und die zehn Worte oder der Bund? Wie konnte bei nur einiger Ueberlegung Hoffmann (a. a. O. S. 30) sagen: „Bei dem Aufenthalt in Aegypten hatte man ähnliche Dinge in heiligen Kisten aufbewahren sehen, man schlug also (!) denselben Weg ein.“ Man muss vielmehr zugeben, dass gerade hier die totale Verschiedenheit, ja der Gegensatz zwischen Mosaismus und Heidenthum so scharf und bestimmt als möglich hervortritt. In der Bundeslade koncentriren sich, wie wir gesehen haben, die Grundwahrheiten des Mosaismus, sie ist das Herz des ganzen Heiligthums und weist, wenn irgend etwas, auf den monotheistisch-ethischen Character der israelitischen Religion hin. In den heidnischen Laden dagegen koncentriren sich die Grundprincipien der Naturreligion, deren Problem das Geheimniss der Zeugung ist, welches sie besonders in den Mysterien zu lösen versuchte, sie sind die symbolischen Repräsentanten des Heidenthums überhaupt. Man hat nun neuerdings die völlige Verschiedenheit des Inhalts der beiderlei Laden zwar zugestehen müssen, meint aber, es bleibe doch immerhin so viel, dass Mose das, was für Israel das Heiligste sein sollte, ebenso in eine Lade niedergelegt habe, wie die Heiden ihre höchsten Heiligthümer (vgl. Knobel a. a. O.). Allein selbst diese ohnehin sehr vage und allgemeine Aehnlichkeit ist nicht einmal vorhanden, denn auch die Laden selbst hatten, wie ihr Inhalt, eine ganz andere Bestimmung und Bedeutung. Im Heidenthum stellten sie das Eingeschlossen-Verborgen- und Gebundensein der zeugenden und gebärenden Naturkraft dar, sie waren zugemacht, fest verschlossen, und enthielten Dinge, die geheim gehalten wurden und nur den Eingeweihten bekannt waren. Die Mosaische Bundeslade aber war lediglich das Behältniss zur Aufbewahrung der Bundesurkunde als des grösten Schatzes und Kleinods für Israel, sie enthielt nichts Ge-

heimes, sondern das für das Volk bestimmte und Allen bekannte Zeugniss, das heilige Grundgesetz des israelitischen Volksthums. Mit Recht sagt Ewald (Alterth. S. 164): „Nichts ist bezeichnender für das älteste Jahvethum, aber auch nichts geschichtlich richtiger und gewisser als dass ihm statt der Götterbilder, woran das gemeine Heidenthum, und statt gewisser künstlicher Sinnbilder, woran das etwas höher strebende Heidenthum sein Wohlgefallen fand, allein die Urkunden dieser reinsten Wahrheiten und dieser wie für alle Ewigkeit geschlossenen Verträge den stärksten Werth und die höchste Heiligkeit hatten.“ Dazu kommt aber nun noch, dass die Mos. Lade gar keinen eigentlichen Deckel hatte, mit dem sie zugemacht und fest verschlossen wurde, wie die heidnischen Laden, die oft eigentliche Särge (σοροὶ) und keine blosse Aufbewahrungskisten waren. Die Kapporeth stand auf der Lade nicht um das Zeugniss und Gesetz als ein Geheimes, Verborgenes darzustellen, sondern diente zum „Fussschemel“ des Heiligen, der seinen heiligen Willen im Worte geoffenbart und die Sünde seines Volkes sühnt, es durch Sühne heiligt. Was hat nun dieses ganze heilige Geräthe entfernt mit den ägyptischen Todtensärgen zu thun? Oder muste Mose, wenn es sich um eine Lade zur Aufbewahrung des grössten Kleinods handelte, erst von den Aegyptern absehen, wie man eine Kiste macht. Selbst Hoffmann fragt a. a. O.: „Was war leichter und natürlicher, als der Gedanke, die heiligen Gesetzestafeln in ein eigenes Behältniss zu legen, um sie desto sicherer und gewisser aufbewahren zu können?“

Vergleichen wir aber auch die Mos. Lade nur dem Aeussern nach, ihre Form und Gestalt mit den heidnischen Laden, so lässt sich auch nicht entfernt eine Aehnlichkeit oder gar Gleichheit nachweisen. Da wir von den vorderasiatischen und griechischen Laden keine Abbildungen oder nähere Beschreibungen haben, so kommen nur die ägyptischen in Betracht und namentlich diejenige, auf welche man als das Original der Mosaischen hingewiesen hat, nämlich die in den Tempeln von Karnak und Philä dargestellte. Nach Ritter a. a. O. ist hier „der Hauptgegenstand die grosse Arche oder das geweihte Priesterschiff, am Steuer und Schnabel mit einem Widderkopf (im Tempel von Philä mit einem Isiskopf) geziert.“ In der Mitte des Schiffs erhebt sich das, was man für die heilige Kiste hält, in Form etwa eines Altars, nämlich doppelt so hoch als breit, oben etwas schräg laufend. Auf der Vorderseite dieser Kiste. nicht oben drauf, finden sich die gewöhnlichen ägyptischen Wandfiguren, geflügelte

Gestalten, zwei Paare, welche eine Thierkomposition, ohne Zweifel ein Gottheitsbild, in der Mitte haben. Das grosse Schiff selbst ist dann noch mit einer Menge von Figuren und symbolischen Gestalten überladen. Die meisten der geflügelten Figuren, so wie die beiden Widderköpfe vorne und hinten am Schiff tragen Kugeln oder Scheiben. Das Ganze aber wird von vier aus je zehn Mann bestehenden Reihen von Priestern auf Stangen getragen. Wie man selbst bei nur flüchtiger Betrachtung in dieser bildlichen Darstellung das Muster der Mos. Bundsslade erblicken kann, ist mir ein Räthsel. Schon der „Hauptgegenstand", das Schiff ist ein zwar bei den Aegyptern häufig vorkommendes, wichtiges, aber dem Mosaismus völlig fremdes Symbol; die Kiste auf demselhen hat die gerade umgekehrte Form und Maasse der Bundeslade, sie ist schmal und hoch, nicht lang und nieder wie letztere; von einem ἐπίθεμα wie die Kapporeth mit ihren Cherubim ist nichts zu finden; die dargestellten Wandfiguren sind wohl geflügelt, aber dies ist bei allen auch den asiatischen Thierkompositionen der Fall. Und wenn von Hammer a. a. O, sagt: „Das von den Priestern getragene Boot stellt das Tabernakel des Allerheiligsten oder die Arche des Bundes vor, deren Aeusseres und deren Maasse Moses getreu beibehielt", so war dies nur dadurch möglich, dass er den Franzosen in der Descript. de l'Eg. nachsprach, ohne den biblischen Text auch nur anzusehen. Von der angeblichen Aehnlichkeit bleibt nichts übrig, als etwa die Tragstangen, die, ohnehin nur Nebensache, sich auf das äusserliche Bedürfniss gründen und wie allen heiligen Geräthen durch die Mobilität des ganzen Heiligthums, als אֹהֶל geboten waren, während das Tragen heiligen Schiffes in feierlicher Procession zum Meere seinen Grund in der Ansicht vom Wasser hatte. Haben nach Servius die Laden der heidnischen Culte überhaupt ihren Ursprung in dem Sarge des Osiris, so giebt es keine verkehrtere Behauptung, als die dass Mose einen Sarg zum Muster für die Lade des Zeugnisses und der Thronstätte Jehova's gewählt habe. Warum fällt es doch noch immer selbst den Theologen so schwer, den israel. Heiligthümern Orginalität zuzugestehen, so dass sie dieselben lieber von den entferntesten Analogieen in den heidnischen Culten ableiten, als in rein Mosaischen Grundideen ihren Ursprung suchen?

Sechstes Kapitel.

Die Geräthe des Heiligen.

---

§. 1.

Beschreibung der Geräthe.

Das Heilige hat drei verschiedene, von einander getrennte Geräthe: Tisch, Leuchter und Räucheraltar, die sowohl bei der ausführlichen Beschreibung, welche die Urkunde von ihnen giebt, als bei der öfteren kurzen Aufzählung sämmtlicher Geräthe des Heiligthums immer in gleicher Ordnung auf einander folgen (Ex. 25. 37. 31, 8. 35, 13. 39, 36—38. 40, 4. 5. 22—26). Ihre Stellung innerhalb des Heiligen wurde bereits oben S. 124 angegeben.

I. Der Tisch (שֻׁלְחָן) mit dem Brod des Angesichts (לֶחֶם הַפָּנִים), Num. 4, 7 einfach שֻׁלְחַן הַפָּנִים genannt, wird Ex. 15, 23—30 und gleichlautend 37, 10—16 beschrieben. (Vgl. im Allgemeinen Chr. L. Schlichter de mensa facierum ejusque mysterio. Halae 1733. Derselbe de panibus facierum eorumque mysterio. Halae 1737. Beide Schriften sind abgedruckt bei Ugolini Thesaur. Antiq. X; weitere literarische Nachweisungen s. bei Leyrer in Herzogs Real-Encykl. XIII, S. 468. Winer, Real-W.-B. II, S. 402). Es kommt bei diesem Geräthe Dreierlei in Betracht.

a) Der Tisch selbst war von Schittimholz verfertigt und ganz mit reinem Gold überzogen (S. 280. 283). Seine Höhe betrug anderthalb Ellen; die viereckige Platte maass in der Länge zwei, in der Breite eine Elle; die vier Füsse sind nicht näher beschrieben, nach Josephus (Antiq. 3, 6, 6) sollen sie nach unten rund, nach oben viereckig gewesen sein, wofür sonst nichts spricht. Die Tischplatte ruhte auf einer Hand breiten Leiste, מִסְגֶּרֶת genannt, d. i. eigent-

lich Schliessung, welche alle vier Seiten umfasste und die vier Füsse mit einander verband. Dicht unter dieser Leiste waren an den vier Füssen die vier goldenen Rinken angebracht, durch welche die Tragstangen gesteckt wurden, so dass also beim Transport der obere Theil des Geräthes über die Schultern der Tragenden emporragte. Ferner bekam nach V. 24 der Tisch, wie die Bundeslade, ringsum einen goldenen Kranz, זֵר, und V. 25 bestimmt näher, wo dieser זֵר angebracht werden sollte, nämlich an der Leiste ringsum. Offenbar unrichtig ist es, wenn Jarchi und Abarbanel, denen Winer, Baumgarten und Keil beistimmen, in V. 24 u. 26 an zwei verschiedene זֵר denken, deren einer um die Tischplatte, der andere um die Verschlussleiste hergelaufen sei und deren ersterer den Zweck gehabt habe, das Herabfallen der Brode zu verhüten. Davon steht in V. 24 nichts, der nur im Allgemeinen angiebt, dass der Tisch wie die andern heiligen Geräthe einen Kranz (das Zeichen der heiligen Weihe, s. S. 464) haben solle, während V. 25 dann dessen Stelle bestimmt. Warum sollte auch allein der Tisch zwei solcher goldenen Kränze und zwar zu ganz verschiedenen Zwecken gehabt haben? Was Josephus l. c noch weiter von dem Tisch angiebt: *κοιλαίνεται δὲ καθ' ἕκαστον πλευρόν, κοιλαίνουσά πως κατὰ παλαιστὴν τὸ ἔδαφος, ἕλικος περιθεούσης τό τε ἄνω καὶ τὸ κάτω μέρος τοῦ σώματος*, ist durch nichts begründet und auch an sich höchst unwahrscheinlich.

b) Das Brod, לֶחֶם, welches beständig (תָּמִיד) auf dem Tisch liegen sollte, wird Ex. 25, 30 nur kurz genannt, Lev. 24, 5—9 aber finden sich die näheren Angaben darüber. לֶחֶם steht hier wie so häufig kollectiv; es wär nicht Ein Brod, sondern bestand aus zwölf Brodkuchen, חַלּוֹת von חָלַל durchbohren, weil sie durchstochen oder durchlöchert waren, wie noch jetzt bei den Arabern und Juden, daher Winer: „Lochkuchen." Andere nehmen als Stammwort חָלַל, umkreisen, umrunden an und verstehen darunter „runde Kuchen" (Keil, Scholz), wie die Osterkuchen der heutigen Juden beides, rund und durchstochen, sind. Zu diesen Tischbroden musste das feinste Mehl, סֹלֶת, verwendet werden und zwar für jedes der zwölf Brode „zwei Zehntel", nämlich eines Epha, also zwei Omer, nach rabbinischem Maass 86 Eierschalen, was nach Thenius Berechnung = 2½ Dresdner Mässchen ist. Die Brode waren demnach keineswegs sehr klein und dünn, sie unterschieden sich von gewöhnlichen, dünnen Speisopferbroden, die רְקִיקִים heissen (Lev. 2, 4. Ex. 29, 2.);

nach der jüdischen Tradition (tr. Minch. 11, 4) waren sie fingerdick. Ihre Zubereitung war nicht Jedem überlassen, sondern ein levitisches Geschäft, das ausdrücklich den Kahathitern oblag, die auf jeden Sabbath frische Brode herzurichten hatten (1 Chron. 9, 32.), welche dann von den Priestern auf den Tisch niedergelegt wurden. Dass die Brode ungesäuert waren, erwähnt der Text zwar nicht ausdrücklich, ist aber vorauszusetzen; denn wenn selbst die gewöhnlichen zu Speiseopfern dienenden חַלּוֹת nach Lev. 2, 4 nicht gesäuert sein durften, so ist es noch viel weniger von den Broden anzunehmen, die im Heiligthum selbst beständig vor Jehova auflagen und Lev. 24, 9 als ein קֹדֶשׁ קָדָשִׁים bezeichnet werden. Zudem bezeugt es einstimmig die jüdische Tradition (vgl. tr. Minch. 5, 2), nach der sogar das kleinste Theilchen Sauerteig die ganze Masse, aus der diese Brode bereitet wurden, unbrauchbar machte. Auch Josephus nennt sie l. c. *ἀζύμους* und *πάνυ καθαρούς*. Knobel (zu Lev. 24, 8) bestreitet es zwar, hat aber keinen andern Grund als den ganz unhaltbaren, dass, weil diese Brode die tägliche Speise für Jehova gewesen seien, hätten sie auch wie das gewöhnliche tägliche Brod überhaupt gesäuert sein müssen. Das von den Priestern zu besorgende Auflegen der zwölf Brode auf den Tisch geschah in bestimmter Ordnung, nämlich „in zwei Reihen je sechs in eine Reihe“ (מַעֲרֶכֶת), daher die später gewöhnliche Benennung לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת 1 Chron. 9, 32. 23, 29. Neh. 10, 34 und שֻׁלְחַן הַמַּעֲרֶכֶת 2 Chron. 29, 18. (bei den LXX und im N. Test. *ἄρτοι τῆς προθέσεως* Matth. 12, 4. Hebr. 9, 2). Dabei wird noch verordnet: „Und thue (נָתַתָּ) auf (עַל) die Reihe reinen Weihrauch (לְבֹנָה)“, womit wohl schwerlich gemeint ist, dass der Weihrauch unmittelbar auf die Brode gestreut werden sollte, wie Lev. 2, 15; die unterschiedlichen Nebengeräthe (Ex. 25, 29 über die sogleich) setzen vielmehr voraus, dass eines derselben damit angefüllt war, das zu den Broden oder auf sie gestellt und jedesmal bei der sabbatlichen Abnahme der letztern geleert wurde, um auf dem Altar angündet zu werden. So giebt auch Josephus (Antiq. 3, 10, 7) an, dass die Brode gebacken werden *τῇ πρὸ τοῦ σαββάτου, τῷ πρωῒ κομισθέντες ἐπὶ τῆς ἱερᾶς τραπέζης τίθενται, κατὰ ἕξ εἰς ἀλλήλους τετραμμένοι. δύο δὲ χρυσέων ὑπερκειμένων πινάκων λιβανωτοῦ γεμόντων, διαμένουσιν ἕως τοῦ ἑτέρου σαββάτου.* Die jüdische Tradition (Mischn. Menach. 11, 7) behauptet dann noch weiter, dass die goldenen Schalen oder Schüsseln mit dem Weihrauch neben die Brode

oder zwischen sie auf den zwei Finger breiten Raum gestellt worden seien. Ueberhaupt aber stellt sie über Form und Zubereitung der Brode noch allerlei zum Theil minutiöse Bestimmungen auf, die jedenfalls erst für den zweiten Tempel gelten und nicht für die Stiftshütte; mehrere derselben giebt Leyrer a. a. O. an. Dem Text fremd und ganz unberechtigt ist der Zusatz der LXX zu *λίβανον*: *καὶ ἅλα*, den auch Ewald eingeschaltet haben will, was Knobel willkürlich und unnöthig nennt. Wesentlich ist der Schluss der Verordnung V. 9: „Und es gehöre Aaron und seinen Söhnen, und sie [die Brode] sollen gegessen werden an heiligem Orte, denn ein Hochheiliges ist es für ihn.“ Der heilige Ort ist nicht etwa das Heilige selbst, sondern überhaupt eine Jehova geweihte Stätte gegenüber den Privatwohnungen, nach tr. Sebach. 14, 4: „intra vela“, nach Maimonides: „intra castra domini.“ Wahrscheinlich fand gleich nach der Abnahme der Brode vom Tische das Essen derselben statt. Zu 1 Sam. 21 sagt der R. Esaia (bei Lightfoot zu Matth. 12, 3): „non edendi erant panes nisi in unum diem et noctem unam, sabbato sc. et exitu sabbati,“ doch sind die Rabbinen nicht ganz einig darüber, alle aber betrachten es als ein besonders heiliges nur den eigentlichen Priestern zukommendes Essen (Menach. 11, 9. Gemar. Jom. 43, 3. 80, 1. Pes. 27, 1).

c) Die Nebengeräthe sind in ganz gleicher Weise und Ordnung Ex, 25, 29. 37, 16 und Num. 4, 7 angegeben. Zuerst werden genannt קְעָרֹת d. i. Schüsseln, Schalen und zwar tiefe, denn das Wort kommt von קָעַר tief sein. Man sieht dies auch aus den Num. 7, 12 angeführten grossen silbernen Schüsseln, die mit feinem Mehl zu Speisopfern angefüllt waren; die goldenen, zum Tisch gehörigen, dienten offenbar dazu, um in ihnen die gebackenen Brode ins Heilige zu bringen und in ihnen auf den Tisch zu stellen. Die sodann genannten כַּפֹּת sind kleinere Schalen, der Form nach der hohlen Hand ähnlich, wohl für den zu den Broden kommenden Weihrauch bestimmt; die LXX haben dafür geradezu *θυΐσκαι* d. i. nach dem Gloss. Brem, *θυμιάματος σκεῦος*. Von den beiden folgenden Ausdrücken erklärt die jüdische Tradition übereinstimmend die קְשׂוֹת für halbe Röhren, deren je drei zwischen jedem einzelnen der über einander befindlichen Brode lagen, um die Luft durchziehen zu lassen damit sie vor Fäulniss bewahrt blieben, die מְנַקִּיּוֹת für senkrechte Stangen mit Zacken oder Einschnitten, auf denen die Röhren auflagen, so dass beide mit einander eine Art Gestell

auf dem Tisch bildeten um die Brode schichtenweise übereinander daraufzulegen. So fassen die Sache nicht nur ältere Ausleger auf, wie z. B. Lund, der auch eine Abbildung davon giebt, sondern selbst noch Philippson (Israel. Bibel I. S. 456). Dieser wunderlichen Erklärung widerspricht, von allem andern abgesehen, auf's entschiedenste die Stelle Ex. 37, 16: „Und er machte die Geräthe (הַכֵּלִים), die Schüsseln und die Schalen und die מְנַקִּיּוֹת und die קְשׂוֹת, mit denen ausgegossen wird, von reinem Gold.“ Es sind also die beiden letzteren, wie die beiden ersteren, goldene Geräthe und nicht ein hölzernes Gerüste auf dem Tisch; das setzt ausserdem der Zusatz: אֲשֶׁר יֻסַּךְ בָּהֵן voraus, vgl. Num. 4, 7. Offenbar ist an Gefässe für Flüssigkeiten zu denken, wie denn מְנַקִּיּוֹת von נָקָה ausgiessen, spenden kommt. Die LXX gaben daher beide Worte durch *σπονδεῖα καὶ κνάθοι*, der Unterschied zwischen beiden lässt sich jedoch nicht sicher bestimmen. Auffallend ist übrigens, dass der Text gar nicht des Weines, mit dem allein gespendet wurde gedenkt, und auch die jüdische Tradition nichts von Wein erwähnt, ja sie erblickt sogar in diesem Schweigen des Textes einen Beweis für ihre verkehrte Auffassung der beiden Geräthe. Jedenfalls folgt allerdings aus der blossen Erwähnung der Spendegefässe nicht, dass, wie Brod, so auch beständig Wein auf dem Tische stand, was wohl christliche Ausleger annahmen und dann als Hinweis auf das Abendmahl betrachteten (vgl. J. C. Rau disput. de libamine oblato in mensa sacra. Herb. 1703). Das Brod ist und bleibt die Hauptsache, der Wein ist, wie der Weihrauch, blosse Nebensache. Vermuthlich war mit dem Anzünden des zu den 12 Broden gehörenden Weihrauchs auf dem Brandopferaltar eine Spende verbunden, wie gewöhnlich mit dem Anzünden des Weihrauchs (Lev. 2, 2. Ex. 29, 40. Num. 6, 15); weil es sich aber hier nicht um gewöhnliches Speiseopfer handelte, sondern der Weihrauch aus der Wohnung Jehova's kam, so sollten dazu auch nicht die gewöhnlichen Libationsgefässe, sondern Wohnungsgeräthe, nämlich goldene, verwendet werden; dieselben wurden auch wohl erst gefüllt, wenn die Libation statt fand und standen ‚nicht acht Tage lang gefüllt auf dem Tische.

II. Der Leuchter (מְנוֹרָה) mit seinen Oellampen ist Ex. 25, 31—40 und gleichlautend Ex. 37, 17—24. beschrieben, wozu Ex. 27, 20 fg und Lev. 24, 1—4. kommt. (Vgl. die ausführlichen Specialschriften: Opitius de candelabri Mos. admirabili structura. Jen 1708. — Schlichter de lychnucho sacro ejusque mysterio.

Hal. 1740. — Ugolini de candelabro im Thes. Ant. XI. — Reland de spoliis templi Hierosol. Ultraj. 1716. Weitere literar. Nachweisungen bei Winer R. W. B. II, S. 17). Im Allgemeinen ist zu bemerken, dass dieses Geräthe ganz von reinem Golde war, jedoch nicht massiv golden, sondern מִקְשָׁה d. i. von getriebener Arbeit (s. oben S. 451), also hohl *διάκενος*, wie Josephus ausdrücklich angiebt (Antiq. 3, 6, 7); im Einzelnen kommen folgende Punkte in Betracht.

a) Die Gestalt im Ganzen war jedenfalls nicht die eines einfachen, sondern eines Arm-Leuchters, wenn dies auch nicht der Ausdruck מְנוֹרָה schon besagt, wie einige Rabbinen meinen, denn 2 Kön. 4, 10. steht er von einem gewöhnlichen Leuchter. Als seinen Hauptbestandtheil nennt der Text zuerst יְרֵכָהּ וְקָנָהּ d. i. seine Basis (Josephus: *βάσις*) und sein Rohr. יָרֵךְ ist eigentlich Hüfte, Lende und bezeichnet den Theil des Körpers, von wo die Schenkel und Füsse ausgehen, worin sie festsitzen und ihren Boden haben; es ist also hier das Postament zu verstehen, auf dem der ganze Leuchter ruht und feststeht und welches darum nicht ganz klein gewesen sein kann. Ob es aber erhöht und gewölbt oder eine Platte mit drei kleinen Füsschen war, wie Maimonides angiebt, lässt sich nicht entscheiden; gewiss aber ist an einen förmlichen Dreifuss nicht zu denken, wie es öfter auf Abbildungen dargestellt wird, in welchem Fall sich der Text sicher anders ausgedrückt und nicht יָרֵךְ dafür gebraucht haben würde. Mit קָנָה sodann ist der eigentliche Stock oder Schaft des Leuchters bezeichnet, den die Rabbinen גּוּף המנורה d. i. corpus candelabri nennen, da von ihm rechts und links je drei, also im ganzen sechs קָנִים d. i. Röhren ausgehen, wie die Aeste und Zweige von einem Stamm.. Josephus nennt dieselben *λεπτούς*, auch Kimchi und Abenesra bezeichnen sie dem Stock gegenüber als dünn, wofür mehr spricht, als dass sie nach der Abbildung auf dem Triumphbogen des Titus, die Reland a, a. O. p. 82 erörtert, gleiche Dicke mit ihm hatten. Diese sechs Röhren bildeten mit einander drei übereinander stehende Halbkreise, einer immer kleiner als der andere, und zwar so, dass ihre Spitzen nicht über die Spitze des Hauptstocks hinausgingen, sondern die auf sie gesetzten Lampen in ganz gleicher Linie standen. Dass „der Hauptschaft ziemlich weit über den 6 Armschäften hervorragte," wie Ewald (Alth. S. 435) annimmt, deutet der Text mit keiner Sylbe an. Josephus sagt ausdrücklich: *ἀπαρτίζεται δὲ εἰς ἑπτὰ κεφαλάς, καταλλήλας ἐν στοίχῳ διακειμένας*. Hinsichtlich dieser Form und Gestalt des Gan-

zen stimmen die Zeugnisse der jüdischen Tradition vollkommen überein; am deutlichsten spricht sich Jarchi aus: „Prodibant e latere medii stipitis hinc et inde rami sex כאלכסון oblique protracti, et altitudinem calabri seu medii stipitis aequantes. Ita autem e medio stipite prodibant, ut unus altero superior esset: infimus erat protractior, qui hunc excipiebat superior, brevior illo: supremus autem omnium brevissimus erat, quandoquidem apices illorum ratione altitudinis aequabant altitudinem medii calami septimi, unde sex isti prodibant rami.“ So wenig die Abbildung an dem Römischen Triumphbogen eine in allen Einzelheiten getreue des alten Mosaischen Leuchters sein mag, wie Reland auch zugesteht, so giebt sie ihm doch jedenfalls dieselbe Form und Gestalt im Ganzen, und es ist durchaus verfehlt, wenn man sich mit Fortunatus Scacchus die Lampen so gestellt denkt, dass sie eine Pyramide bilden, deren Spitze die Lampe des Stocks ist, oder wenn man annehmen wollte, die Röhren seien alle ganz geradlinig gewesen.

b) Die Verzierung des Leuchters ist V. 31 mit den Worten גְּבִיעִים כַּפְתֹּרִים וּפְרָחִים angegeben, von welchen Vs. 33 und 34 die גְּבִיעִים noch näher bestimmt sind durch das Beiwort מְשֻׁקָּדִים (ebenso Ex. 37, 17. 19). Dass גָּבִיעַ Kelch heisst, hier aber nicht an ein Trinkgefäss, Becher, crater, wie Gen. 44, 2 und wie noch Lund (Jüd. Heiligth. S. 126) diese Zierrath hat abbilden lassen, sondern an einen Blumenkelch zu denken ist, wird allgemein anerkannt. Nicht so einverstanden ist man über die Bedeutsamkeit des Beiwortes מְשֻׁקָּדִים. Nach Onkelos u. Jonathan erklärt es Jarchi durch מצוירין d. i. figurati und sagt: „quemadmodum in vasis argenteis et aureis facere solent“ sc. aurifabri. Diese Bedeutung aber ist eine entschieden unrichtige, da sie zu שָׁקַד, welches wachen heisst, in keinerlei Beziehung steht und als rein willkürlich erscheint. Fast allgemein hat man von jeher das Wort von שָׁקֵד hergeleitet, wie der Mandelbaum heisst, weil er der Baum ist, der im Frühjahr zuerst erwacht d. i. Knospen und Blüthen treibt, „floret omnium prima mense Januario, Martio vero poma maturat“ sagt Plinius (hist. natur. 16, 25. vgl. Celsius Hierob. I, p. 297.). Die gewöhnliche Uebersetzung von מְשֻׁקָּדִים ist daher amygdalati, amygdalorum in formam facti, „mandelartige Blumenkelche“ (Ewald). Darauf weisen auch die alten Uebersetzungen hin (vgl. Gesenius Thesaur. p. 1473); die LXX haben *κρατῆρες ἐκτετυπωμένοι καρυΐσκους*, die Vulgata: scyphi in nucis modum, die Aldina hat *φιάλαι ἀμυγ-*

δαλωταί, Aquila: *ἐξημυγδαλωμένη*, was der Scholiast durch *ἐκτετορευμένη ἀμυγδαλὸν* erklärt. Erst in neuerer Zeit ist diese Bedeutung zuerst von Preiswerk in einer Abhandlung über den Leuchter in der Zeitschrift Morgenland 1839. S. 366—376 angefochten worden, der darunter nicht eine bestimmte Art von Blumen oder Blüthen verstanden wissen will, sondern übersetzt: „Blüthen, welche eben aufgegangen sind, aufbrechende Blüthen.“ Ebenso verwirft auch Thenius (zu 1 Kön. 7, 49), dem Knobel u. P. Scholz folgen, jede Beziehung auf Mandel und Mandelblüthe, weil diese nichts „Becherförmiges“ habe, sondern der Pflaumenblüthe sehr ähnlich sei; Thenius meint daher gleichfalls, der fragliche Ausdruck bezeichne: „aufgeweckte = erschlossene Becherblumen“ Allein diese Abweichung von der herkömmlichen, sprachlich wohlbegründeten Erklärung scheint mir nicht nur sehr unnöthig, sondern auch gezwungen und unnatürlich. Vom Aufbrechen der Blumen wird wohl פָּטַר gebraucht (1 Kön. 6, 18. 29. 32. 35,) wie im Arabischen فطر, niemals aber שָׁקַד, und warum sollten hier statt offene, aufgebrochene Blumenkelche „wachgemachte“ (Knobel) gesagt sein, was sonst nirgends der Fall ist. Mag man auch die Uebersetzung „mandelblüthenförmig“ für ungenau halten, so lässt sich die Hinweisung auf „Mandel“ nicht wegstreiten, die man um so weniger auffallend oder fremdartig finden kann, wenn man sich erinnert, dass auch der im Heiligthum niedergelegte Stab Aarons sprossete, Blumen und Blüthen trieb und Mandeln (שְׁקֵדִים) hervorbrachte zum Zeichen, dass das Priesterthum beim Hause Levi bleiben solle (Num. 17, 23). — Die beiden in V. 31 nach den גְּבִיעִים weiter genannten כַּפְתֹּרִים וּפְרָחִים sind oft als zwei weitere Gattungen von Zierrathen aufgefasst worden. Unter כַּפְתֹּרִים verstehen die Rabbinen, wie die vielen bei Ugolini (a. a. O. p. 917) gesammelten Stellen zeigen, Aepfel oder überhaupt kugelartige Gebilde; zu Mischna Menachoth (3, 7) sagt Maimonides: „Caphtor habebat figuram globuli, non tamen exacte rotundam, sed aliquo modo oblongam, instar ovi“; nach Josephus sind es geradezu Granaten (*ῥοΐσκοι*), und auch Preiswerk sagt: „Kelche mit aufgeschlossenen Blüthen und zwar Granatenblüthen.“ Unter פְּרָחִים aber sollen nicht nur nach den Rabbinen Lilien zu verstehen sein (Maimonides: צורת שושן), auch die LXX haben *κρίνα* und die Vulgata lilium. Beide Erklärungen sind unbegründet. כַּפְתֹּר heisst nirgends Granatapfel, sondern ganz allgemein Knauf, es steht Amos 9, 1 u. Zeph. 2, 14 vom Säulenknauf, und פֶּרַח be-

deutet nirgends geradezu Lilie, sondern überhaupt Blüthe. Num. 17, 23. Beide Wörter sind wohl unter sich durch ו verbunden, stehen aber sowohl V. 31 als 33 u. 34 ohne Kopula nach גְּבִיעִים, so dass sie mit Michaelis, Preiswerk, Thenius und Knobel als Apposition dazu aufzufassen sind: Kelche, und zwar Knauf und Blüthe. Es bestehen also die Zierrathen nicht aus 3 ganz verschiedenartigen Dingen (Mandel, Granatapfel und Lilie), sondern bilden miteinander ein Ganzes, das zusammengehört. גְּבִיעַ ist das Ganze כַּפְתֹּר und פֶּרַח seine Theile. Dies geht besonders deutlich aus V. 33 hervor, wornach jede der 6 Röhren 3 und der Stock 4 mandelartige Kelche, Knauf und Blüthe (d. i. mit Knauf und Blüthe, wie de Wette und Umbreit übersetzen) haben soll. Es sind der Zierrathen nicht 9 an jeder Röhre und 12 an dem Stock, im Ganzen 66, oder gar 70, *ἑβδομήκοντα*, wie Josephus meint, sondern nur 3 an jeder Röhre und 4 am Stock, im Ganzen also 22. Ausdrücklich wird angegeben, dass am Stock von jeder Zierrath der Knauf da angebracht sein soll, von wo die Doppelröhre nach rechts und links ausgeht. Die vierte, oberste Zierrath trug wahrscheinlich die Lampe, und gleiches war wohl auch bei der dritten, obersten einer jeden der 6 Röhren der Fall, so dass, wie schon bemerkt, die 7 Lampen in gleicher horizontaler Linie standen. Was Josephus von den Zierrathen des Leuchters überhaupt angiebt: *πεποίηται δε σφαιρία καὶ κρίνα σὺν ῥοΐσκοις καὶ κρατηριδίοις*, stimmt nicht zu dem biblischen Text und ist zum mindesten ungenau. Ebenso weicht, was die Zierrathen betrifft, die Abbildung auf dem Triumphbogen des Titus, die auch bei Friederich Stiftshütte Tab. XII sich findet, entschieden von der biblischen Beschreibung ab, wie Reland auch bemerkt. Nicht nur Gestalt und Stellung der Ziərrathen ist da eine ganz andere, sondern es stehen auch auf dem zweistufigen grossen Postament noch drachenartige Thiergebilde mit Schlangenschwänzen, die characteristisch heidnisch sind und rein der Phantasie des römischen Künstlers angehören.

c) Die Lampen und das Oel. Die Zahl der Lampen, die sich zwar schon aus der Zahl der Röhren, auf deren Spitzen sie ruhten, von selbst ergiebt, wird doch ausdrücklich auf „sieben“ bestimmt; sie waren nicht unzertrennlich mit dem Leuchter verbunden, sondern bestanden für sich und konnten herabgenommen und wieder aufgesetzt werden, was ein tägliches Geschäft der Priester war. Die Form dieser Lampen, über die sich aus ihrer Benennung

גְּרוֹת nichts entnehmen lässt, war vermuthlich eine länglich runde, vorn mit einem Schnäuzchen, aus welchem der Docht hervorkam, so dass, wenn er brannte, der Lichtschein nach Einer Seite hin geworfen wurde (vgl. Keil zu Exod. S. 514). Aeltere Ausleger dachten sie sich augenförmig, weil die LXX sie *λύχνοι* nennen und Matth. 6, 22. Luk. 11, 34 das Auge *ὁ λύχνος* heisst; Jarchi und andere Rabbinen geben ihnen die Form von tiefen runden Schildchen. Nach Num. 8, 2 sollen die Lampen so auf den Leuchter gesetzt werden, dass sie אֶל־מוּל פָּנָיו leuchten, was Ex. 25, 37 durch עַל־עֵבֶר פָּנֶיהָ bezeichnet ist. Unter dem פָּנִים des Leuchters kann keinesfalls mit den Rabbinen der Stock desselben verstanden und dann angenommen werden, dass die Flammen der Lampen rechts wie die der Lampen links der Flamme des Stocks zugewendet waren. פָּנִים bezeichnet vielmehr die Fronte des Leuchters d. i. die in Einer Reihe stehenden sieben Lampen; diese soll ihr Licht gegenüber, auf die Gegend oder Seite vor dem Leuchter werfen, und da der Leuchter nahe an der Südseite des Heiligen seine Stellung hatte, so ist die gegenüberliegende Seite die nördliche. Die Lampenlinie hatte also nicht die Richtung von Süden nach Norden, sondern von Osten nach Westen und erleuchtete auf diese Weise das Heilige auch mehr als bei jener Richtung; vgl, Keil zu Ex. 25, 37. S. 514. Die Angabe des Josephus von den Lampen: *ὁρῶσι εἴς τε τὴν ἀνατολὴν καὶ τὴν μεσημβρίαν, λοξῶς αὐτῆς* (sc. *λυχνίας*) *κειμένης*, stimmt demnach mit dem Text nicht zusammen und muss auf sich beruhen. — Das Oel, das zu den Lampen verwendet werden sollte, musste שֶׁמֶן זַיִת זָךְ כָּתִית sein (Ex. 27, 20. Lev. 24, 2), d. i. reines, helles, unvermischtes Olivenoel, das durch Zerstossen von noch nicht ganz reifen Oliven gewonnen wird, während das gewöhnliche, nicht so feine, gepresst oder gekeltert zu werden pflegt. Die Mischna tract. Menachot 8, 4 giebt die verschiedenen Arten des Olivenoels und deren Zubereitung an, wornach Abarbanel zu Ex. 27. sagt: „Et sit contusum, ut oliva contusione contundatur, atque oleum, quod prima gutta pura inde egreditur, est decens ad illuminandum candelabrum, quia oleum purum perfecte illuminat“. Vgl. auch Knobel zu Ex. 27. S. 279. und Winer R. W. B. II, S. 170.

d) Die Grösse des Leuchters ist nicht besonders angegeben, wie bei den anderen Geräthen. Bei den Rabbinen finden sich die genauesten Bestimmungen darüber, denen zufolge er eine Höhe von 18 Palmen, also 3 Ellen gehabt und die Entfernung der beiden

äussersten Lampen von einander 2 Ellen betragen haben soll. Die detaillirten Angaben über die Entfernung der Einzelnen Röhren und der Zierrarthen von eina der findet man bei Opitz, der sie genau zusammengestellt hat, die wir aber umsomehr übergehen können, als sie sich auf ganz irrige Annahmen der Zahl und Vertheilung der Zierrathen stützen. Aus der Bemerkung Ex. 25, 39, dass ein Talent (כִּכָּר) Gold zum Leuchter verwendet worden, lässt sich nichts für seine Grösse entnehmen, da zugleich auch seine Nebengeräthe mit darunter begriffen sind. Wäre die jüdische Angabe der Höhe (18 Palmen) richtig, so würde der Leuchter, obgleich er nicht einmal in der Mitte der 3 Geräthe des Heiligen stand, doch über den Tisch und den Altar emporgeragt haben, was nicht wohl anzunehmen. Das wahrscheinliche ist, dass er gleiche Höhe mit dem ihm gegenüberstehenden Tisch hatte und eher der in der Mitte stehende Altar beide etwas überragte. Nimmt man also die Höhe zu 1½ Ellen an, und ebenso auch die Entfernung der beiden äussersten Röhren mit ihren Lampen von einander zu 1½ Ellen, so kommt ein ganz gutes Ebenmass heraus und die einzelnen Maassverhältnisse tragen dann dieselben Zahlen an sich, die sich auch sonst am Leuchter finden. Der Stock zerfiele in drei gleiche Theile von einer halben Elle; die erste halbe Elle nimmt den Raum vom Boden bis zum untersten Doppelarm ein, die zweite halbe Elle geht vom ersten bis zum obersten dritten Doppelarm, die dritte von diesem bis zur Lampe. Die Lampen sind dann jede von der andern eine Viertelelle entfernt, und ebensoviel ist auch jeder der drei Doppelarme da vom andern entfernt, wo sie aus dem Stock herausgehen; die drei Zierrathen theilen dann wieder jeden der sechs Arme in drei gleiche Theile, wie auch die vier des Stocks gleich weit von einander abstehen.

e) Nebengeräthe des Leuchters werden nur zweierlei angeführt: מַלְקָחַיִם und מַחְתֹּת Ex. 25, 38. 37, 23. Num. 4, 9. Das erstere Wort kommt noch Jes. 6, 6 vor, wo es ein Werkzeug ist, mit dem eine Kohle vom Altar genommen wird; die LXX haben dort und auch Num. 4,9. λαβὶς, Zange, Handhabe, hier übersetzen sie es durch ἐπαρυστῆρ d. i. Gefäss zum Zugiessen; was nicht richtig ist. Die Dualform schon weist auf etwas aus zwei Theilen Bestehendes hin, und לקח heisst nehmen, wegnehmen; die Neuern verstehen darunter Lichtschneuzen, Lichtscheeren, Lampenputzer. מַחְתֹּת (von חָתָה) sind Gefässe, mit denen man etwas auffasst und

wegnimmt, wie Kohlen oder Brand, die LXX haben *ὑποθήματα*, 2 Kön. 25, 15 *πυρεῖα*, die Vulgata: vasa, ubi ea, quae emuncta sunt, extinguantur; sie dienen entweder dazu, Kohlen zum Anzünden aus dem Feuer zu holen, oder das von den Dochten Abgeputzte darauf zu thun.

III. Der Räucheraltar, מִזְבַּח הַקְּטֹרֶת, Ex. 30, 1—10. 37, 25—28. (Vgl. J. ab Hamm de ara interiore ejusque mysterio in den Exercitatt. philol. Herborn 1715. — Ugolini Altare interius, im Thes. Antiq. XI.) Wie bei dem Tische mit den Broden und dem Leuchter mit den Lampen wird hier zuerst der Altar beschrieben und sodann das Räucherwerk, für das er bestimmt ist.

a) Der Altar war ein viereckiges Gestell von Schittimholz, eine Elle (breit und lang) im Quadrat, und zwei Ellen hoch, also eine halbe Elle höher als der Tisch und wohl auch als der Leuchter, ganz mit Gold überzogen, wie die Zeugnisslade und der Tisch; gleich diesen beiden Geräthen hatte er auch ringsum einen Kranz (זֵר), unterhalb dessen zwei Rinken für die Tragstangen angebracht waren. Der Text sagt: „zwei Rinken an zwei seiner Seiten“ d. h. an jeder der zwei einander gegenüber stehenden Seiten, so dass der Rinken doch im Ganzen, wie bei der Lade und dem Tische, vier waren, nicht also, wie Knobel erklärt, an jeder der beiden Seiten nur Ein Rinke, weil der Altar nur eine Elle breit gewesen sei. Dies ist schon deshalb nicht richtig, weil bei nur Einem Rinken das Tragen ohne Schwanken und Schaukeln schwer möglich gewesen wäre. Gewiss befand sich auch hier der Kranz mehr gegen die Mitte des Altars und nicht ganz oben an seinem Rand. Er liess sich bequem nur tragen, wenn die Rinken in der Mitte der Höhe sich befanden, und da der Text sie unmittelbar unter den Kranz setzt, so muss also auch dieser seine Stelle in der Mitte gehabt haben; dann ragte beim Tragen auch, wie es schicklich war, der Altar über die Köpfe der Tragenden hervor. — Der Text schreibt diesem Altar ferner einen גַּג d. i. Dach zu, woraus folgt, dass er nicht, wie der Brandopferaltar oben offen und mit Erde ausgefüllt, sondern zugedeckt war. Aeltere Ausleger (s. Carpzov Appar. crit. p. 272) verstehen, weil die LXX für גַּג *ἐσχάρα*, die vulgata craticula haben, darunter einen Rost, was aber גַּג nie bedeutet; es bezeichnet vielmehr das platte Dach des Morgenländers (Jos. 2, 6. Spr. 21, 9. 1 Sam. 9, 25), das mit einer niederen Brustwehr eingefasst war (Deut. 22, 8. Winer R. W. B. I, S. 242). Aehnlich

wird man sich die Oberfläche des Altars zu denken haben. Richtig bemerkt von Hamm a. a. O. „Planum similitudine sumta a domibus Orientalium, quarum tecta plana erant, craticula autem Hebraeis dicitur מכבר.“ Dieser Rand ringsum verhinderte das Herunterfallen der Kohlen oder des Räucherwerks. Die Angabe bei Winer (l. c. II, S. 303): „Um die Platte lief ein Kranz, גֵּר,“ ist unrichtig, denn גֵּר heisst nie Kranz, und auch der זֵר befand sich nicht oben an der Platte. — Wie der Brandopferaltar (Ex. 27, 2) hatte auch der Räucheraltar oben an den vier Ecken קַרְנֹת d. i. Hörner. Darunter verstehen die Rabbinen viereckige Pföstchen oder kleine Pfeiler, und hiernach hat man sie auch auf älteren Abbildungen dargestellt (s. Lund jüd. Heiligth. zu S. 147); an dem Brandopferaltar des zweiten Tempels sollen sie geradezu Würfelgestalt, 1 Elle hoch und breit, gehabt haben (Cramer de ara exter. cp. 5). Dem widerspricht aber die Bezeichung קֶרֶן, welches niemals Pfosten oder Pfeiler heisst, auch nicht „Zapfen“, wie noch Haneberg (Alterth. S. 174) annimmt. Andere geben nach Villalpands Vorgang den Hörnern Pyramidal- oder Obeliskenform, weil קֶרֶן auch Strahl heisse (Hab. 3, 4) und die Obeliskenform Sonnenstrahlen darstellten (Carpzov. l. c. p. 274). Auf neueren Abbildungen (Thenius B.B, der Kön. Taf. III, b, Friederich Stiftsh. tab. XVI, 1) hat man den Hörnern gleichfalls mehr die Gestalt von Pfosten oder Aufsäszen gegeben, nach aussen senkrecht, nach innen bogenförmig, wie solche an den oberen Ecken ägyptischer Thore oder Mauern sich befinden. Aber auch dafür fehlt es an jeder näheren Begründung. Warum soll man überhaupt von der natürlichen Gestalt der Hörner abgehen und ihnen eine ganz andere hier zuschreiben? Werden auch wohl der Sonne oder dem Monde Hörner zugeschrieben, so geschieht dies jedenfalls doch nur bildlicher Weise und berechtigt keineswegs, diese bildliche Bedeutung auf jeden andern Gegenstand, dem Hörner beigelegt werden, zu übertragen. Viereckige Pfosten oder Würfel oder pyramidenförmige Pfeiler „Hörner“ zu nennen, konnte Niemand einfallen. Dazu kommt, dass überhaupt im Alterthum häufig Altäre mit Hörnern an ihren vier Ecken vorkommen, wie schon Spencer (de leg. Hebr. rit. 3, 1, 4) nachgewiesen hat (vgl. Nonn. dionys. 44, 97. s. die Abbild. bei Montfaucon Antiq. explic. II, 131. Friederich a. a. O. tab. XV, 4. Weiss Kostümkunde S. 394. Hermann Gottesdienstl. Alterth. der Griechen. § 17. n. 11). Auch Josephus (de bell. Jud. 5, 5, 6)

nennt die Ecken des Altars *κερατοειδεῖς*. Ob aber diese Hörner Stier- oder Widderhörner-Gestalt hatten, lässt sich nicht bestimmen; ersteres ist wahrscheinlicher, da der Stier das priesterliche Opferthier war.

b) Das Räucherwerk welches ausschliesslich nur auf diesem Altar angezündet werden sollte, führt ständig den Namen קְטֹרֶת הַסַּמִּים Ex. 25, 6. 30, 7. 34. 31, 11. 35, 8. 28. 37, 29. 39, 38. Lev. 4, 7. 16, 12. 2 Chron. 13, 11. (Vgl. Meier de suffitu bei Ugolini Thes. Ant. XI. Schlichter de suffitu sacro. Hal. 1754. Rosenmüller Morgenland II, S. 128 fg.) Nach Ex. 30, 34—38 bestand dieses Räucherwerk aus vier verschiedenen Ingredienzien, die dort alle vier zusammen als סַמִּים aufgeführt werden.

Dies Wort kommt von סָמַם, welches wie das arabische شَمَّ duften wohlriechen heisst, daher die LXX: *ἡδύσματα*, die Vulgata: aromata. Knobel und Keil übersetzen es dagegen ganz allgemein: „Riechwerke“, weil nicht jeder der 4 Bestandtheile für sich wohlriechend sei, wofür es aber, wie wir gleich sehen werden, an einem stricten Beweis fehlt.

α) Der erste Bestandtheil ist נָטָף d. i. eigentlich Tropfen, dann insbesondere wohlriechendes Harz. Die Rabbinen verstehen darunter speciell Balsam, der aber sonst immer צֳרִי heisst (Gen. 37, 25. 43, 11. Jer. 8, 22. 46, 11). Die LXX und Philo haben *σταχτὴ*, welches Hesychius durch *τὸ ἀπὸ σμύρνης γενόμενον* erklärt, um entweder den getrockneten Saft der sehr wohlriechenden Myrrhe (Dioscorid. mat. med. 1, 74: *σταχτὴ καλεῖται προσφάτου σμύρνης τὸ λιπαρὸν*. Plin. hist. nat. 13, 12) bedeutet, oder eine Art des Storax-Gummi bezeichnet, der geröstet wurde, wie der Weihrauch. Für letztern haben sich Gesenius (Thesaur. p. 879), Rosenmüller (bibl. Naturgesch. I, S. 163) und Keil z. St. ausgesprochen. Knobel (zu Ex. S. 305) giebt an: „Diese Stakte ist das Harz, welches der Myrrhenbaum nicht aus Einschnitten von sich giebt, sondern von selbst ausschwitzt, die vorzüglichste Myrrhe; sudant sponte prius, quam inciduntur, stacten dictam, cui nulla praefertur. Plin. h. n. 12, 35.“

β) Der zweite Bestandtheil ist שְׁחֵלֶת, welches Wort nur hier vorkommt und von den LXX und der Vulgata durch Onyx übersetzt wird. Hiernach verstehen dann die neueren Ausleger darunter Seenagel, Räucherklaue, von den Arabern auch Teufelsklaue ge-

nannt, eine Muschelgattung (oder vielmehr der kalkige Deckel daran), die in Indien und Arabien zu Räucherwerk verwendet wurde (Winer R. W. B. II, S. 594). Von diesem Stoff bemerkt Knobel z. St.: „Nach den Neueren riecht er allein verbrannt zwar schlecht, gibt aber den Räucherstoffen ihre eigentliche Stärke (Oken Naturgesch. V, 1. S. 484).“ Dass aber solcher Stoff nun auch hier gemeint sei, ist nicht wohl anzunehmen; denn sämmtliche Ingredienzien des Räucherwerks sollen ja סַמִּים d. i aromata sein, und wenn er auch den Geruch stärkt und scharf macht, so ist er doch für sich kein סַם, kein *ἥδυσμα*, kein aroma; auch gehören alle übrigen drei Stoffe dem Pflanzenreich an, welches überhaupt dem Orientalen das Reich der Wohlgerüche ist: warum sollte dann gerade zum heiligen Räucherwerk ein noch dazu gar nicht einmal wohlriechender Stoff aus dem Thierreich genommen worden sein? Das Stammwort שָׁחַל heisst „überhaupt, was einen Gegenstand überzieht, abthun“ (Fürst s. v.), so dass man durchaus nicht genöthigt ist, bei שְׁחֵלֶת gerade an eine Muschelschaale zu denken; auch das lateinische unguis kommt nicht blos von Klaue sondern auch von Pflanzen vor (s. Georges Wörterbuch s. v.). Für einen Pflanzenstoff sprechen sich auch die Rabbinen aus. Jarchi sagt: „שחלת radix aromatica laevis et lucida, ut unguis est quod lingua Mischnae צִפּוֹרֶן unguis vocatur.“ So auch Kimhi, R. Elias und Andere. Bochart (Hieroz. 3. p. 798) versteht darunter bdellium d. i. ein durchsichtiges und wohlriechendes Harz eines in Arabien wachsenden Baumes. Wollte man aber auch an Onyx festhalten, so ist doch jedenfalls ein wohlriechender Stoff gemeint. Dioscorides (l. c. 2, 10) sagt: *Ὄνυξ ἐστὶ πῶμα κογχυλίου*, er unterscheidet zwei Arten und gibt an: *Ἀμφότεροι δὲ ἐνώδεις θυμώμενοι.*

γ) Der dritte Bestandtheil ist חֶלְבְּנָה, was die LXX durch *χαλβάνη*, die Vulgata durch galbanum übersetzen, worunter die Neueren sämmtlich das Harz verstehen, welches aus einer in Arabien, Abyssinien und Syrien wachsenden Staude durch in sie gemachte Einschnitte gewonnen wird. (Winer a. a. O. I, S. 386). Allein dieses Galbanum ist nichts weniger als wohlriechend. „Man braucht es, sagt Knobel z. St., als Räuchermittel zur Vertreibung der Schlangen aus den Ställen (Virg. Georg. 3, 415. Plin. h. n. 24, 13) und der dem Vieh schädlichen Kriechthiere überhaupt (Geopon. 18, 2), so wie gegen die Mücken in den Gärten (Plin. 19, 58) und gegen das schädliche Gewürm in den Weinbergen (Geopon.

5, 48), auch bei kranken Bienen (Virg. Georg. 4, 264). Die ferula wird mannshoch und unten zolldick; ihr Mark hat einen stinkenden gelben Milchsaft... Das meiste Galbanum kommt aus Syrien und Persien; es schmeckt bitter und scharf und stinkt (Oken III, S. 1808)." Ebenso sagt Winer: „Angezündet verbreitet es einen widrigen Dampf, mit dem man Schlangen und Ungeziefer vertrieb." Die Rabbinen vergleichen es mit Teufelsdreck (vgl. die Stellen aus der Gemara bei Meier de suffitu). Nimmer aber kann ich mich davon überzeugen, dass ein so scharf übelriechender, stinkender Stoff (Teufelsdreck), vor dessen Geruch Menschen und Thiere fliehen, und der zur Vertreibung alles Ungeziefers dient, zu den סַמִּים d. i. Wohlgerüchen gehörte und gar ein Bestandtheil des heiligen und reinen (V. 35) Räucherwerks Jehova's im Heiligthum sollte gewesen sein, zumal da V. 35 unmittelbar hinter חֶלְבְּנָה noch ehe der vierte Bestandtheil genannt wird, nochmals סַמִּים beigefügt ist. Man behauptet zwar, solche übelriechende Stoffe, mit andern vermengt, hätten „zur Schärfung und Stärkung des Geruchs" gedient, und Knobel, der zur Probe die Mischung von einem Apotheker machen liess, fand den Geruch stark, erfrischend und angenehm. Aber es fragt sich sehr, ob die dazu verwendeten Stoffe ganz dieselben waren, wie die hier genannten; Winer wollte auch ein Experiment machen, sagt aber: „es war mir nicht möglich, da die blatta Byzantina [שְׁחֶלֶת] längst aus den Apotheken verschwunden ist." Wenn schon שְׁחֶלֶת wenigstens kein wohlriechender und חֶלְבְּנָה gar ein stark stinkender Stoff gewesen wäre, wie konnten dann alle vier Substanzen wiederholt als סַמִּים bezeichnet werden? Der Gestank würde dann den Wohlgeruch vermindert, ja gänzlich aufgewogen haben. Auch Sir. 24, 15 werden *χαλβάν καὶ ὄνυξ* als Substanzen aufgeführt welche, wie *σμύρνα*, *στακτή* und *λίβανος*, *ἀρωμάτων ὀσμὴν* und *εὐωδίαν* haben, ohne dass dort von einer Mischung derselben zu einem Ganzen die Rede wäre. Wie unter den Heiligthumsfarben kein Schwarz, die Negation aller Farben war, so war auch unter den Wohlgerüchen des heiligen Räucherwerks sicherlich kein Teufelsdreck oder sonstiges Gestanksmittel. Was es auch immer für ein Stoff gewesen sein mag, ein wohlriechender was es jedenfalls.

δ) Der vierte Bestandtheil ist לְבוֹנָה, der eigentliche Weihrauch, thus, dessen Vaterland Arabien ist, daher er schlechthin odor Arabicus heisst, das wohlriechende Harz eines Baumes oder Strauchs, über den die Neueren nicht ganz einig sind. (Vgl. Cel-

sius Hierobot. I, p. 231, Winer a. a. O. II, S. 681. und Leyrer in Herzogs Real Encykl, XVII, S. 602 fg). Das Beiwort זַכָּה d. i. hell, durchsichtig, daher rein, bezeichnet den glänzend weissen, die beste Gattung; es steht nur von dem Weihrauch dieses Räucherwerks im Heiligen und von dem, der zu den Broden des heiligen Tisches kam (Lev. 24, 7), fehlt dagegen bei dem der gewöhnlichen Speisopfer (Lev. 2, 1. 2. 5. 16. 6, 8. Num. 5, 15), welcher sicher eine andere, geringere Gattung war.

Die Zubereitung des Räucherwerks wird als ein מַעֲשֵׂה רוֹקֵחַ d. i. Werk des Würzers, Salbenmischers bezeichnet, also als eine mehr oder weniger künstliche, die nicht Jedweder verstand, Ex. 37, 29 wird sie geradezu dem Künstler Bezaleel zugeschrieben. Dies scheint auch gegen die Uebersetzung des בַּד בְּבַד 30, 34. durch *ἴσον ἴσῳ ἔσται*, aequalis ponderis (Vulg.) d. i. zu gleichen Theilen zu sprechen, denn eine Mischung zu gleichen Theilen konnte Jeder ohne besondere Kunst vornehmen. בַּד heisst nämlich nicht: gleich, sondern: gesondert, allein; die 4 Ingredienzien sollten jedes allein für sich erst zubereitet und dann alle miteinander vermischt werden; so versteht es schon Abarbanel, dem Rosenmüller in den Scholien z. St. folgt. Von dem Ganzen wird auch noch V. 35 gesagt, es solle sein: מְמֻלָּח טָהוֹר קֹדֶשׁ. Die alten Uebersetzungen geben ממלח durch „gemischt“; die LXX: *μεμιγμένον*, Vulgata: mixtum diligenter, ebenso der Syrer und Chaldäer, Luther: nach Apotheker Kunst gemengt, was jedoch offenbar unrichtig ist. Knobel leitet das Wort von מָלַח zerreissen, zerstieben ab und übersetzt „zerrieben“, pulverisirt. Dies wird aber durch das V. 36 folgende דָּק ausgedrückt (vgl. Lev. 16, 12), es ist daher kein hinreichender Grund, von der gewöhnlichen Auffassung, die מָלַח d. i, salzen als Stammwort annimmt und „gesalzen“ übersetzt, abzugehen; denn daraus, dass das Gesetz das Salz blos beim Speisopfer erwähnt (Lev. 2, 13), folgt noch nicht, dass es hier ausgeschlossen sei. Es ist kein förmliches Ingredienz des Räucherwerks, sondern nur eine Zuthat, ähnlich wie bei den Broden des Tisches der Weihrauch. Die weitere Eigenschaft טָהוֹר bezeichnet, dass keineanderen, fremdartigen Bestandtheile zu diesem Räucherwerk kommen sollen, wie auch der Talmud (Tract. Kerikuth 78) erklärt.. Um so auffallender ist es, dass in späteren Zeiten noch weitere sieben Ingredienzien hinzukamen, und auch Josephus deren 13 angiebt, die man bei Meier und auch bei Winer (a. a. O. II, S. 304) aufge-

zählt findet. Das dritte Beiwort קֹדֶשׁ erläutert der Text selbst V. 37 u. 38. Es sollte dies Räucherwerk nur zu gottesdienstlichen Zwecken und niemals im Privatleben gebraucht werden.

---

§. 2.

Bedeutung der drei Geräthe im Allgemeinen.

Da die drei Geräthe, so verschieden sie auch von einander sind, dem Heiligen angehören, welches nur sie und keine andere, weitere hat, so setzt dies voraus, dass ihre Bedeutung auch zu der des Heiligen in einer bestimmten Beziehung steht und sie in dieser Hinsicht im Allgemeinen unter Einen Gesichtspunkt fallen. Ehe wir daher die Deutung jedes einzelnen derselben versuchen, haben wir zuvor das ihnen Gemeinsame nachzuweisen, indem dieses der feste Grund und Boden ist, auf dem die Deutung im Einzelnen beruht und innerhalb dessen sie sich bewegen muss.

I. Vor allem ist davon auszugehen und daran festzuhalten, dass das Heilige, dessen Geräthe Tisch, Leuchter und Räucheraltar sind, eine Abtheilung der „Wohnung Jehova's" bildet, die, wie oben bereits (S. 169 ff.) nachgewiesen worden und sich uns durch alles Bisherige unwidersprechlich bestätiget hat, ihrem Wesen nach nur Eine Wohnung des Einen, nämlich Jehova's, und nicht, wie man irrig angenommen hat, „die Wohnung Zweier", nämlich Jehova's und Jsraels, ist. Die Eigenschaft, Geräthe der Wohnung Jehova's zu sein, haben also die drei Geräthe des Heiligen mit denen des Allerheiligsten gemein; sie werden daher auch mit diesen immer in einer und derselben Reihe aufgezählt Ex. 25, 10—40 37, 1—29, und Hebr. 9, 2—5 sind sie ausdrücklich als Geräthe der *σκηνὴ τοῦ θεοῦ* genannt, ja der Räucheraltar wird dort selbst in das Allerheiligste verlegt, während die Geräthe des Vorhofs gar nicht erwähnt werden. Ferner sind alle drei, wie die Bundeslade und die Kapporeth von Gold oder mit Gold überzogen als dem Metall, welches ausschliesslich der Wohnung Jehova's zukommt, gegenüber den Geräthen des Vorhofs, die alle von Erz sind (S. 318 ff.). Wenn nun das Ganze der Wohnung ein *μίμημα* der eigentlichen und wahren Wohnung Jehova's, nämlich des Himmels, ist (s. oben S.

134 ff.), wenn diese Wohnung das sichtbare Unterpfand davon ist, dass der, der im Himmel wohnt, auch inmitten seines erwählten Volkes seine Wohnung haben will; wenn ferner diese Wohnung die Stätte göttlicher Offenbarung und Mittheilung ist (S. 139) und darum auch nicht nach menschlichem Gutfinden, sondern sammt allen ihren Geräthen nach dem von Gott dem Mose in einer Vision gezeigten Vorbild erbaut und eingerichtet war (S. 129): so versteht es sich ganz von selbst, dass auch die Geräthe dieser Wohnung nicht menschliche d. i. von Menschen herrührende, sondern göttliche, himmlische Dinge bezeichnen, dass sie nicht das Verhältniss des Volkes, sondern das Bundes- und Offenbarungsverhältniss, in welchem der hier Wohnende zu seinem Volke steht, darstellen. Dies sagt der Hebräerbrief auch mit bestimmten Worten. Er erklärt die aus dem Heiligen und Allerheiligsten bestehende *σκηνὴ τοῦ θεοῦ* für einen *τύπος* und eine *παραβολὴ* der *ἀληθινὴ σκηνὴ*, die nicht von Menschen gemacht sei, nämlich des Himmels, und bezeichnet auch ihre Geräthe, die des Heiligen wie des Allerheiligsten, als *ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς* oder als *τὰ ἐπουράνια* (Hebr. 8, 5. 9, 23. 24). Dies ist's denn auch, was für die Bedeutung der drei Geräthe im Allgemeinen entscheidet. Das Licht des Leuchters in der Wohnung Jehova's ist nicht das Licht, mit dem das Volk für seinen Gott, sondern mit dem Er für sein Volk leuchtet, nicht menschliches, sondern göttliches, himmliches Licht; und Gleiches gilt von dem Brod des Tisches und von dem Wohlgeruch des Altars. Mit Recht sagt Preiswerk (Morgenland 1840. S. 8): „So wenig der Leuchter kann bedeuten sollen, es müsse von Seiten des Menschen aus der Thron Gottes mit Licht versorgt werden, eben so wenig können wir uns denken, dass das Brod, das dargebracht wurde, solle den Sinn haben, es müsse Stärkung und Leben Gotte dargebracht werden. Vielmehr wie der Leuchter unzweifelhaft ein Abbild des von Gott ausgehenden Lichtes ist, wird auch das Brod im Heiligthum ein Bild sein des von Gott ausgehenden Lebens, des wahren Himmelsbrodes.“ Wir setzen konsequenter Weise hinzu: und ebenso ist der Wohlgeruch, der vom Altar in der Wohnung Jehova's ausgeht und sie ganz erfüllt, nicht ein Symbol menschlichen Wohlgeruchs d. i. Wohlverhaltens, sondern göttlichen, himmlichen Wesens und Seins, wie sich unten genauer zeigen wird.

II. Die drei Geräthe haben ferner das mit einander gemein, dass jedes derselben nicht um seiner selbst willen da ist, sondern

zu einem bestimmten Zweck dient: der Tisch um das Brod darauf zu legen, der Leuchter, um das Licht zu tragen, der Altar, um den Wohlgeruch zu verbreiten. Brod, Licht und Wohlgeruch sind also die Hauptsache, auf die es hier ankommt, durch die diese Geräthe hervorgerufen sind und zu der sie also in einem abhängigen, dienenden Verhältniss stehen, womit jedoch keineswegs gesagt ist, dass sie nur durch äussere Nothwendigkeit oder Schicklichkeit veranlasste, also an sich bedeutungslose Vorrichtungen seien. Sie participiren vielmehr an dem symbolischen Character dessen, wofür sie da sind, nur muss immerhin daran festgehalten werden, dass sie nicht die Quelle des Lichtes, Brodes und Wohlgeruchs, sondern nur dessen Träger sind.

III. Endlich haben die drei Geräthe auch das mit einander gemein, dass sie, wie sie ausschliesslich nur für das Heilige bestimmt sind, so auch unter sich zusammen gehören und mit einander ein in sich abgeschlossenes Ganzes bilden, in welchem keines derselben fehlen, zu welchem aber auch kein weiteres, anderartiges hinzukommen darf. Obwohl der Längenraum des Heiligen gegenüber dem Allerheiligsten hingereicht hätte noch andere Geräthe darin aufzustellen, zumal da Leuchter, Altar und Tisch hinten, unmittelbar vor dem Vorhang des Allerheiligsten standen, sind doch alle weiteren ausgeschlossen; nach 2 Chron. 4, 7 fg. vervielfachte der prachtliebende Salomo wohl die Leuchter und Tische, fügte aber keine neuen, weiteren Geräthe hinzu, und auch der zweite Tempel enthielt keine anderweitigen Geräthe, als diese drei. Aus dieser Beschränkung auf sie folgt nothwendig, dass, wie sie äusserlich zusammengehören und ein Ganzes mit einander bilden, sie so auch in einem inneren Zusammenhang mit einander stehen müssen, und nicht willkürlich zusammengestellt sein können, sondern ihrer Bedeutung nach in einem Haupt- und Grundbegriff wurzeln, der in unmittelbarer Beziehung zu der Bedeutung des Heiligen steht.

IV. Die vorstehende Auffassung der drei Geräthe im Allgemeinen ist von verschiedenen Seiten her als irrig bestritten und zurückgewiesen worden. Zunächst hat man gegen sie die oben S. 175 angeführte Bedeutung des Heiligthums überhaupt geltend gemacht nach welcher die Wohnung Jehova's nur das Nachbild einer menschlichen Wohnung sei, und erklärt hiernach die drei Geräthe für Hausgeräthe, wie sie jedem menschlichen Hause nothwendig seien und geziemen. So sagt Hofmann (Weissagung u. Erf. I, S. 143 fg.):

„Es geziemte sich, dass ihm [Jehova] sein Volk einen Tisch zurichtete, aber nur zu seiner Ehre, nicht für sein Bedürfniss. . . Die Gemeinde muss dafür sorgen, dass die Wohnung Jehova's seiner würdig sei durch Wohlgeruch vom Räucheraltar, durch Helle vom siebenarmigen Leuchter, durch nie fehlende Besetzung des Speisetisches. .. Der Altar dient dem Gotteshause als Feuerherd.“ Ganz ähnlich spricht sich Knobel (zu Exod. S. 269 fg. 554) aus: „Der Tisch für die Schaubrode, die unter den Opfergaben das tägliche Brod darstellen, welches in jedes Haus gehört und in Jehova's Wohnung nicht fehlen darf. .. Licht gehörte in die Wohnung Jehova's, der ein Gott des Lichtes ist und nimmer schläft. ... Man gab Jehova eine Wohnung und nahm an, dass er inmitten seines Volks wohne; man stattete dieselbe auch mit dem aus, was nothwendig in eine solche Wohnung gehört, nämlich mit einem Leuchter, um sie des Nachts zu erleuchten, mit einem Altar, um sie täglich zu durchräuchern und auch den Bewohner durch Beräuchern zu verehren, und mit einem Tische, um Brod aufzulegen. Man betrachtete Brod als wesentliches Erforderniss in einem wohlbestellten Hause und versah deshalb auch das Haus Jehova's damit.“ Diese Auffassung setzt bei Mose und Israel eine anthropomorphistische Anschauung voraus, wie sie nur bei Völkern vorkommt, die dem rohesten Naturdienst ergeben sind, sie stellt den Mosaismus factisch tief unter die Religionen der gebildeteren heidnischen Völker z. B. der Perser. Bei ihr erscheint der Dienst der Priester im Heiligthum als ein wahres Bedientengeschäft, das im Tischdecken, im Lichteranzünden und -putzen, im Durchräuchern des Zimmers besteht und ohne allen eigentlich religiösen Gehalt, ja eine wahre Comödie ist. Was Ex. 25, 9 von dem Heiligthum überhaupt sagt, dass es solle mit allem seinem Geräthe nach dem dem Mose in einer Vision gezeigten תַּבְנִית gemacht werden (s. oben S. 129), wird nach der Beschreibung der Geräthe V. 40 nochmals ausdrücklich wiederholt; war also irgend etwas in diesem Heiligthum nicht blossem menschlichem Gutfinden und Belieben überlassen, so waren es gerade diese so sorgfältig beschriebenen Geräthe. Was all in ein „wohlbestelltes Haus“ gehört, das brauchte Mose nicht erst durch eine Vision und göttliche Offenbarung (Hebr. 8, 5) gezeigt zu werden, das wusste der gemeinste Israelite so gut, wie er. Und abgesehen davon gehört ja zu einem wohlbestellten Haus nicht blos ein Tisch, worauf man das Brod legt, ein Leuchter für das nöthige Licht und ein Feuerherd zum

Anzünden des Rauchpulvers, sondern noch gar manches Andere, was unentbehrlich ist. Somit erscheint die Wohnung Jehova's gar nicht einmal als ein wohlbestelltes, nach Menschen-Art eingerichtetes Haus. War sie, wie Knobel sie wiederholt nennt, „göttliche Offenbarungsstätte", so versteht es sich von selbst, dass ihre Geräthe nicht blosse, gewöhnliche Hausmöbel waren, sondern den Zweck hatten, der göttlichen Offenbarung zu dienen und die verschiedenen Weisen und Stufen derselben symbolisch darzustellen, mit Einem Worte: sie waren *ὑποδείγματα τῶν ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, wie der Hebräerbrief sie nennt, der nichts davon weiss, dass, wie Hofmann sonderbarer Weise meint, es sei „die Stätte dieser Geräthe von dem Orte der Gegenwart Jehova's durch die פָּרֹכֶת (Vorhang) abgetrennt zum Zeichen, dass er ihrer nicht bedürfe." Von einer inneren Zusammengehörigkeit und Beziehung der drei Geräthe auf einander kann bei dieser ganzen, völlig verfehlten Auffassung ohnehin keine Rede sein.

Ungleich scheinbarer ist die Auffassung der drei Geräthe, welche von der oben S. 166 fg. besprochenen Bedeutung des Heiligthums ausgeht, dass dasselbe aus zwei Wohnungen bestehe, dem Allerheiligsten, der Wohnung Jehova's, und dem Heiligen, der Wohnung des durch die Priester vertretenen Volkes; die Geräthe der letzteren Wohnung seien daher Darstellungen nicht dessen, was von Jehova, sondern was vom Volke kommt und ausgeht. So erklärt Hengstenberg (Beiträge III, S. 644): „Wie die Geräthe des Allerheiligsten Gottes Wesen in seinem Verhältniss zu Israel bezeichnen, so die Geräthe des Heiligen Israels Wesen im Verhältniss zu Gott"; er giebt dann eine Deutung jedes einzelnen Geräthes und schliesst S. 651 mit den Worten: „Dies also sagen die Geräthe des Heiligen: das Volk des Herrn ist ein Volk des Gebetes, des Lichtes, der guten Werke." Vollkommen einverstanden mit dieser Auffassung hat Kurtz dieselbe in einer eigenen Abhandlung: „Zur Symbolik der Cultusstätte" (Zeitschrift für luth. Theologie u. K. 1851 S. 1—70) ausführlich zu begründen versucht und sie als die allein richtige vertheidigt.*) Er sagt dort (S. 38 u. 64)

---

*) Was diese Abhandlung, die vornehmlich gegen mich gerichtet und im Grunde nur eine fortlaufende Polemik gegen meine in der ersten Auflage dieses Buches und in der Schrift: „der Salom. Tempel" entwickelten Bedeutung der 3 Geräthe ist, im Ganzen und Allgemeinen betrifft, so kontrastirt sie nach Form und Inhalt in auffallendster Weise mit früheren Ansichten und Aeusserungen des Verfassers. In der Schrift: Das Mosaische Opfer Mitau 1842 werde

zur Begründung: „Alles, was das Volk oder dessen Repräsentanten, die Priester, im Cultus täglich, wöchentlich oder jährlich darbringen, die Gaben, die nach kürzeren oder längeren Zeiträumen vom Volke regelmässig und stehend, oder je nach subjectivem Bedürfniss erneuert werden, können durchaus nur etwas bezeichnen, was vom Volke kommt und für Jehova bestimmt ist; platterdings aber nicht etwas, was von Jehova kommt oder für das Volk bestimmt ist. .... Müssen wir demnach Brod, Rauchwerk und Licht als Darbringungen des Volkes für Jehova, oder genauer als bundesmässige Leistungen des Volkes an Jehova, als Bundesbewährungen von Seiten des Volkes fassen, so bezeichnen Tisch, Altar und Leuchter ... das Volk als Träger und Darbringer derjenigen Bundesleistungen und Bundesbewährungen, welche durch Brod, Rauchwerk und Licht symbolisirt sind.“ Diese Auffassung theilen, wenigstens der Hauptsache nach, auch Keil, Baumgarten, Kahnis, Kliefoth, W.

---

ich mit Lob überhäuft und mir S. 2 fg. nicht nur „seltene Gelehrsamkeit“ sondern „ebenso grosse Schärfe des Verstandes als Tiefe des Geistes, Klarheit des Blicks, Feinheit und Umsicht der Beobachtung, glückliche Combinationsgabe, Verehrung vor dem Worte Gottes,“ ferner „geschickte, gewandte, abgerundete, ja wirklich beredte Darstellung“ nachgerühmt und dem „Ganzen“ zuerkannt, dass es als „aus einem Guss, alles Einzelne so anpassend der angegebenen Grundidee durchgeführt, die gegnerischen Ansichten von Grund aus dirimirt, alle Schwierigkeiten genügend gelöst“ erscheinen. In der obigen Abhandlung dagegen wird mir eine öftere „seltsame Unklarheit und Verworrenheit der Begriffe“ (S. 67), „unklare, konfuse Prämissen“, „neue Confusion der Begriffe,“ „Kriegslist“ „Einschmuggeln als Contrebande“, ein „quid pro quo machen“ (S. 38 fg), vorgeworfen, ferner: „kecke Behauptungen in den Tag hinein“ (S. 55), „nebelhafte und zweideutige Ausdrucksweise“ (S. 56), „kleinliche Deutungen, Künsteleien und hundertfache Willkürlichkeiten“ (S. 43), „Argumentation“, die „höchstens einem Blödsichtigen Sand in die Augen streuen kann,“ endlich „Sophistereien“, bei denen „man in Versuchung geräth, die Feder wegzuwerfen, weil solcher Selbstverblendung gegenüber alles Reden und Beweisen doch nur in den Wind gesprochen sein würde, und jeder unbefangene Leser der Widerlegung nicht bedarf. Dennoch fassen wir unsere Seele mit Geduld“ (S. 53). Ich kann mir diesen Umschlag der Ueberzeugung nur daraus erklären, dass ich in dem „Salom. Tempel“ (S. 32) gewagt habe, Herrn Kurtz in einem einzelnen Punkte nur auf ein „offenbares Versehen“ aufmerksam zu machen, was ihn aber nach S. 28 so afficirt zu haben scheint, dass er ganz vergessend, was er früher gesagt, nun einen fast lächerlich hochfahrenden und (wie z. B. S. 55.) schulmeisterlichen Ton gegen mich anstimmt, der unwillkürlich an das Wort Jak. 3, 11 erinnert: Quillet auch ein Brunnen aus einem Loch süss und bitter?

Engelhardt u. A., sie ist überhaupt jetzt noch die verbreitetste, daher es ihr gegenüber um so mehr einer genaueren Rechtfertigung der unsrigen bedarf.

a) Daraus, dass das Brod (Mehl) für den Tisch, das Licht (Oel) für den Leuchter und der Wohlgeruch (Räucherwerk) für den Altar von dem Volk geliefert wird, folgt keineswegs, dass Tisch, Leuchter und Altar nur das Wesen des Volkes und sein Verhältniss zu Jehova d. i. nur das, was von Israel herrührt und kommt, symbolisiren können. Das gazne Heiligthum mit allen seinenGeräthen besteht nach Ex. 25, 1—9 und 36, 1—7. aus lauter Darbringungen und Gaben (תְּרוּמוֹת) des Volkes, und doch kommt dasselbe von Jehova her; die Wohnung, die es darstellt ist von Seiten Jehova's die Bestätigung und das Unterpfand des Bundes, den er mit dem von Ihm erwählten Volke geschlossen (S. 134), er spricht: „Sie sollen mir ein Heiligthum machen, dass ich in ihrer Mitte wohne," und zwar nicht nach ihrem Gutfinden und wie sie es sich denken, sondern genau so, wie Er das Muster desselben und aller seiner Geräthe dem Mose auf dem Berge gezeigt hat. Es ist also ganz und gar göttlichen Ursprungs und göttlicher Herkunft und hängt in keiner Weise vom Volk ab. Die Sache des Volkes war nur die, die dazu erforderlichen irdischen Stoffe zu liefern und es nach der gegebenen göttlichen Vorschrift herzustellen. Diese Stoffe, Lieferungen oder Gaben, sind nur das für die sichtbare, symbolische Darstellung unsichtbarer, göttlicher Dinge und Verhältnisse nöthige Material. Die Bundeslade mit der Kapporeth und den Cherubim der Herrlichkeit bezeichnete zugestandenermassen „Gottes Wesen in seinem Verhältniss zu Israel" und doch lieferte dazu das Volk ebenso wie zu dem Tisch, dem Leuchter und dem Altare den Stoff und die Arbeit; warum sollen nun diese deshalb nur das Wesen des Volkes und sein Verhältniss zu Jehova darstellen können? Kurtz giebt, was er früher nicht gethan, jetzt (a. a. O. S. 25) „bereitwillig zu, dass das Heilige nicht die Wohnung des Volkes, sondern ebenfalls wie das Allerheiligste (nur in verschiedener Potenz) die Wohnung Gottes sei;" war aber dies der Fall, so lassen sich auch die Geräthe dieser Wohnung überhaupt nur als solche auffassen, die von dem hier Wohnenden herkommen und sein Wesen bezeichnen, nicht aber des Volkes Wesen, das hier gar nicht seine Wohnung hat. Ist das Ganze der Wohnung, wie selbst Knobel aus ihrer Benennung beweist,

„Wohnung der Bezeugung d. i. Gottesoffenbarungsstätte“ (s. oben S. 139), so können auch ihre Geräthe, ihr eigentlicher Inhalt, nicht den Zweck haben, das Wesen, die Eigenschaften und Leistungen Israels zu offenbaren, sondern nur dazu bestimmt sein, das Wesen des sich offenbarenden, heiligen und heiligenden Gottes zu bezeugen.

b) Ebensowenig kann man daraus insbesondere, dass Brod, Licht und Weihrauch Gaben und Darbringungen sind, „die nach kurzen oder längeren Zeiträumen vom Volke regelmässig und stehend erneuert werden“, den Schluss ziehen, dass die drei Geräthe das Volk selbst und seine geistlichen Eigenschaften und Leistungen darstellen. Die Natur der Gaben, die nicht, wie das Holz, die Metalle, die Farben beständige Dauer haben, sondern in und mit ihrem Gebrauch vergehen, bringt es mit sich, dass sie, wenn sie zu ständigen Symbolen dienen sollen, nothwendig immer wieder, sobald sie im Verbrauch aufgegangen waren, von neuem herbeigebracht werden mussten, und von wem anders als vom Volke konnte dies geschehen? Ganz ähnlich wie mit dem Mehl zu dem Brod, dem Oel zum Licht und dem Räucherwerk für den Altar verhielt es sich ja auch mit dem heiligen Salboel und den dazu verwendeten Specereien, welches Ex 30, 22—38 zugleich mit dem heiligen Räucherwerk angeordnet und in Eine Linie gestellt wird. Dieses Oel wurde selbstverständlich wie das zum Licht des Leuchters dienende vom Volke geliefert (Lev. 24, 1) und war, wie das Mehl zu dem Brod und die Specereien zum Räucherwerk, eine Bundesleistung und Bundesbewährung von Seiten des Volkes; und doch war es, wie Hengstenberg (a. a. O. S. 645) selbst sagt, „durchweg im A. u. N. T. Symbol des Geistes Gottes“ und wie auch Winer (R. W. B. II, S. 358) angiebt: „Symbol des mitzutheilenden רוּחַ יְהוָה. Jes. 61, 1;“ es durfte daher bei Strafe der Ausrottung so wenig wie das Räucherwerk nachgemacht oder zum Privatgebrauch verwendet werden (Ex. 30, 33. 38). Wie lässt sich unter diesen Umständen noch behaupten, das Oel, Mehl und Räucherwerk könnten „platterdings nicht etwas, das von Jehova kommt oder für das Volk bestimmt ist“, bezeichnen?

c) Wenn Licht, Brod und Weihrauch nur das bezeichnen, was vom Volke ausgeht, nämlich dessen Wesen, Kräfte und Eigenschaften, so folgt daraus, wie auch angenommen wird, nothwendig, dass Leuchter, Tisch und Altar das Volk selbst darstellen. Damit aber wird das natürliche Verhältniss, in welchem jeder Leuchter zum Licht das er trägt, und jeder Tisch zu dem Brod, das auf ihn gelegt wird,

steht (S. 507) geradezu umgekehrt. Es ist dann nicht ein dienendes, untergeordnetes; denn wenn das Licht das darstellt, was vom Volk kommt und herrührt, und das Volk selbst durch den Leuchter dargestellt wird, so ist der Leuchter die eigentliche Hauptsache, er dient nicht dem Licht, sondern das Licht ihm, und ebenso ist dann auch das Brod um des Tisches willen da, statt der Tisch um des Brodes willen. Ganz abgesehen von dieser Umkehrung des natürlichen Verhältnisses ist es auch die Frage, ob überhaupt das Geräthe eines Tisches u. s. w. ein ganzes Volk abbilden könne, worauf wir im folgenden Paragraph zurückkommen müssen. Die Unhaltbarkeit dieser Meinung hat jetzt auch Keil, der früher (der Tempel Salomo's. S. 148ff.) ganz der Hengstenbergischen Auffassung folgte und die drei Geräthe für Bilder des Volkes erklärte, anerkannt und (Archäol. I, S. 110) mit Recht bemerkt: „Diese Substrate können nicht füglich das Volk selbst bezeichnen oder abbilden. ... Der Altar kann weder eine Person, noch eine Gemeinde als Gesammtheit von Personen repräsentiren, nicht Bild einer Person oder Gemeinde sein. Noch weniger kann der Tisch ein Bild des Volkes sein, da zwischen Tisch und Volk gar kein tertium comparationis stattfindet, vermöge dessen er als Symbol des Volkes angeschaut werden könnte. Und selbst der Leuchter lässt sich trotzdem, dass er die Lampen mit ihrem Licht trägt, nicht als Bild des Volkes fassen. Zu einer solchen Auffassung nöthigt auch die Stelle Apok. 1, 20 nicht, denn u. s. w.“ Sind aber die drei Geräthe nicht Symbole des Volkes, so ist auch das, was sie tragen, nicht Symbol dessen, was vom Volke ausgeht, und kann nur das bezeichnen, was von dem hier wohnenden Jehova kommt und herrührt, wenn schon das Volk dazu das nöthige sinnliche Material und Zeichen liefert.

d) Dass die drei Geräthe wie äusserlich, so auch der Bedeutung nach zusammengehören und mit einander ein Ganzes bilden müssen (S. 507), wird zwar vollkommen zugegeben. Werden sie aber als Bilder des Volkes aufgefasst, so lässt sich ein innerer organischer Zusammenhang unter ihnen nur sehr gezwungen und künstlich darthun. Als Resultat seiner Deutung giebt, wie bemerkt, Hengstenberg (a. a. O. S. 651) an: „Dies also sagen die Geräthe des Heiligen: das Volk des Herrn ist ein Volk des Gebetes, des Lichtes, der guten Werke“, und Kurtz, der auf dieser Deutung fest besteht, fasst dann die drei: Gebet, Erkenntniss und gute Werke als die „Bethätigungen und Bewährungen“ oder als die „wesentlichen Mo-

mente des religiösen Lebens“ überhaupt auf. Allein nirgends in der Schrift wird das Volk Israel ein Volk des Gebetes u. s. w. benannt oder sein eigenthümliches Wesen in die Verbindung und Einheit jener drei religiösen Eigenschaften gesetzt. Was das eigenthümliche Wesen dieses Volkes als Volk des Herrn ist und sein soll, spricht Jehova bei dessen Erwählung und Berufung zum Bundesvolk Ex. 19, 6 selbst mit den Worten aus: „Ihr sollt mir sein ein Königreich der Priester und ein heiliges Volk“; auch heisst es wohl das Volk des Eigenthums, das Volk des Erbes, das auserwählte Geschlecht (1 Petr. 2, 9), nirgends aber das Volk des Gebetes, der Erkenntniss und der guten Werke; diese Benennungen sind der Schrift vielmehr ganz fremd und können also auch nicht als Bezeichnung des characteristischen Wesens Israels angesehen werden. Dazu kommt ausserdem noch, dass überhaupt nirgends in der Schrift die Drei: Erkenntniss oder Erleuchtung, Gebet und gute Werke als die drei wesentlichen Momente des religiösen Lebens neben einander gestellt und als ein zusammengehöriges, in sich abgeschlossenes, organisches Ganzes bezeichnet werden, wie etwa im neuen Testament Glaube, Liebe und Hoffnung (1. Kor. 13, 13), und auch im alten Testament erscheinen sie nirgends als das, worin sich das ganze religiöse Leben bewegt und zum Abschluss kommt. Noch weniger lassen sie sich als „das, was vom Volke kommt und für Jehova bestimmt ist“, als Darbringungen an ihn und für ihn betrachten; sie sind vielmehr umgekehrt Wirkungen und Folgen der göttlichen Gnadenoffenbarung an Israel und insofern Zeichen, Symbole der Gaben Jehova's für das Volk, das er sich erwählt hat.

So sind wir denn von den verschiedensten Seiten her darauf hingewiesen, dass den drei Geräthen des Heiligen im Allgemeinen nicht ein subjectiver, sondern objectiver, wenn man will sakramentaler, nicht sakrificieller, Charakter zukommt, der sich dann auch als solcher bei der Betrachtung jedes einzelnen derselben noch mehr bestätigen wird.

§. 3.

Bedeutung des Tisches mit dem Brode.

Wenn überhaupt bei der Deutung der einzelnen Symbole zunächst von ihrer Benennung auszugehen ist (s. oben S. 92), so gilt dies namentlich hinsichtlich dieses Geräthes. Der deutschen Benennung „Schaubrodtisch“, welche von Luther herrührt und die allgemein übliche geworden ist, haben wir uns, obwohl sie nicht als geradezu falsch bezeichnet werden kann, doch deshalb nicht bedient, weil sie keine unmittelbare, wörtlich genaue Uebersetzung der im Gesetz gebrauchten und darum auch, wie sich mehrfach bereits gezeigt hat, kein fester und sicherer Boden für die Deutung ist. Bei dieser muss, da der Tisch um des Brodes willen da und durch dasselbe hervorgerufen ist (S. 507), auch vom Brode ausgegangen werden und kann dann erst die des Tisches folgen.

I. Das Brod führt den Namen לֶחֶם הַפָּנִים d. i. Brod des Angesichts. Ex. 25, 30. 35, 13. 39, 36. 1 Sam. 21, 7. 1 Kön. 7, 48. 2 Chron. 4, 19. Ein Theil der Rabbinen bezieht zwar diese Benennung blos auf die Gestalt der Brode; (Mamonides (vgl. Tamid. 5. 9) erklärt: „Erat unaquaeque placenta figurae quadratae, nam inde factum, ut diceretur panes facierum, quod ei multae quasi facies erant“, womit Jarchi und Abarbanel, ja auch Neumann, wie es scheint, übereinstimmen. Schon der Ausdruck Num. 4, 7: שֻׁלְחַן הַפָּנִים widerspricht dieser verkehrten Meinung, es es kann von Angesichtern der Brode so wenig als von solchen eines Tisches geredet werden. Unter הַפָּנִים ist, wie jetzt Niemand mehr zu bestreiten einfällt, lediglich das Angesicht Jehova's zu verstehen. Den Namen: Brod des Angesichts sollen nun die Brode erhalten haben, weil sie vor die Gegenwart oder das „Angesicht“ Gottes hingelegt worden seien, um von ihm angeschaut zu werden. Dies ist die gewöhnliche Erklärung, die bis jetzt noch von den meisten, selbst von den sonst verschiedenartigsten Auslegern festgehalten wird. So erblickt z. B. Hengstenberg (Beiträge III, S. 647) in der Stelle Ex. 25, 30. „eine authentische Erklärung“ dafür, dass „das Brod so heisst, weil es vom Volke beständig vor Gott, לִפְנֵי יְהוָה, niedergelegt ward“, und ebenso sagt Knobel (zu Lev. 24. S. 555 fg): „Der Ausdruck bezeichnet Brod, welches bei Jehova's Antlitz sich befindet d. i. bei ihm gegen-

wärtig und da ist, ihm zu seinem Dienste vorliegt.“ Darüber lassen Ex. 40, 23. 25, 30, wo das beigesetzte לִפְנֵי dem stehenden terminus technicus לֶחֶם פָּנִים zur Erklärung dient, keinen Zweifel.“ So einfach und annehmbar diese Auffassung auch scheint, stehen ihr doch Gründe entgegen, die sie völlig unhaltbar machen.

a) Es ist durchaus sprachwidrig, den Ausdruck הַפָּנִים in seiner Verbindung mit לֶחֶם zu identificiren mit לִפְנֵי. Der Genitiv bezeichnet wohl zuweilen auch das Object des Wortes, zu dem er gehört, wie z. B. Ioel 4, 19. Obad. 10, niemals aber steht er präpositionel und dient zur Bezeichnung des lokalen ante oder coram, es giebt keine einzige Stelle, wo dies der Fall wäre. Ganz analog dagegen ist der Ausdruck לֶחֶם שָׁמַיִם Ps. 105, 40 (vgl. דְּגַן־שָׁמַיִם Ps. 78, 24), der nicht bedeuten kann: Brod vor oder in Gegenwart des Himmels, sondern nur: Brod des Himmels d. i. das vom Himmel kommt oder ausgeht, wie er auch Ex. 16, 4 erklärt wird durch לֶחֶם מִן־הַשָּׁמָיִם und V. 15 durch: „Brod, welches euch Jehova zu essen gegeben hat“ (vgl. Joh. 6, 31 fg). Ebenso ist der מַלְאַךְ פָּנִים Jes. 63, 9 nicht der Engel, den Gott anschaut, sondern der Engel, der Heil schafft. Vgl. Ex. 33, 14. 15. Deut. 4, 37, הַפָּנִים mit dem Artikel steht nothwendig substantivisch; wie הַשֵּׁם schlechthin der Name Jehova's, so heisst הַפָּנִים für sich und selbstständig das Angesicht Jehova's (vgl. Knobel zu Lev. 24, 9 und 11). — b) Die Stelle Ex. 25, 30: וְנָתַתָּ עַל־הַשֻּׁלְחָן לֶחֶם פָּנִים לְפָנַי תָּמִיד, in welcher der Ausdruck zuerst vorkommt, ist so wenig entscheidend für die Identität von הַפָּנִים und לִפְנֵי, dass sie vielmehr geradezu dagegen spricht; denn לִפְנֵי gehört nicht unmittelbar zu פָּנִים und ist nicht Apposition dazu, sondern gehört zum Verbum נָתַתָּ und ist mit diesem zu verbinden. Wo kommt es auch vor, dass Ein und dasselbe Wort doppelt neben einandersteht und das zweite nur die Erklärung des ersten wäre? Die LXX übersetzen die Stelle: *καὶ ἐπιθήσεις ἐπὶ τὴν τράπεζαν ἄρτους ἐνωπίους ἐναντίον μου διαπαντός*; dass ihnen *ἐνώπιοι* nicht gleichbedeutend mit *ἐναντίον* ist, sieht man aus 1 Sam. 21, 7 und Neh. 10, 34, wo sie dafür *ἄρτοι τοῦ προζώπου* haben, vgl. auch Ex. 33, 11. — c) Die Benennung לֶחֶם הַפָּנִים ist zugegebenermassen der „stehende terminus technicus“ für das Brod und den Brodtisch, sie kommt nur diesen zu und steht niemals von dem Leuchter oder von dem Räucheraltar. Schon desshalb kann הַפָּנִים nicht identisch sein mit לִפְנֵי יְהוָה, denn letzteres steht in ganz gleicher Weise auch von diesen beiden anderen Geräthen. Den Leuch-

ter mit den Lampen sollen Aaron und seine Söhne ganz ebenso לִפְנֵי יְהוָה תָּמִיד zurichten (Lev. 24, 4. Ex. 27, 21. 40, 24), wie sie den Tisch mit den Broden לִפְנֵי יְהוָה תָּמִיד herzurichten haben (Lev. 24, 8); ingleichen sollen sie räuchern תָּמִיד לִפְנֵי יְהוָה auf dem Altar אֲשֶׁר לִפְנֵי יְהוָה (Ex. 30, 8. Lev. 16, 18). Dem Tisch mit den Broden kommt nicht einmal vorzugsweise die Stellung „vor Jehova“ zu, indem der Räucheraltar, der die Mitte einnimmt, dem Vorhang des Allerheiligsten am nächsten und gerade vor der Bundeslade und dem Thron steht, ja Hebr. 9, 4, sogar ins Allerheiligste selbst gerückt erscheint. Wenn nun dem Tisch und Brod ausser dem gemeinsamen לִפְנֵי יְהוָה noch das Prädikat הַפָּנִים beigelegt wird und beide Ausdrücke gerade Ex. 25, 30 nebeneinander gestellt sind, so können sie nicht beide ganz Dasselbe sagen wollen, vielmehr ist mit הַפָּנִים die dem Brod und Tisch gegenüber dem Leuchter und Altar eigenthümliche Bestimmung bezeichnet, mit לִפְנֵי hingegen angegeben, welche Stellung das Geräthe einnehmen soll. — Es ist nach allen diesen Gründen, von denen jeder für sich allein schon zur Widerlegung der gewöhnlichen Erklärung hinreicht, in der That auffallend, dass auf ihr so steif und fest beharrt wird. Doch fehlt es bereits auch nicht an Stimmen, die sich gegen sie ausgesprochen haben, wie z. B. sehr bestimmt Umbreit (Stud. u. Krit. 1843. S. 170 fg), ebenso Wangemann (das Opfer nach der Lehre der h. Schrift. Berlin 1865. I, S. 338. 346. Philippson (israel. Bibel I, S. 457), Preiswerk (Morgenland 1840. S. 8).

Was ist nun aber unter Brod des Angesichts zu verstehen? Mit „Brod“ wird wie in allen Sprachen, so auch in der Schrift, weil es das allgemeinste, vornehmste und unentbehrlichste Lebensmittel ist, nicht nur das wirkliche, eigentliche Brod bezeichnet, sondern überhaupt Alles, was der Mensch zur Erhaltung und Bewahrung seines Lebens bedarf; es ist das natürliche, unwillkürliche Symbol des Lebens und repräsentirt dasselbe ganz im Allgemeinen, (vgl. die treffliche Erklärung der Bitte ums tägliche Brod im kl. Lutherschen Katechismus). Das Brod nun, das in der Wohnung Jehova's im Heiligthum, beständig aufliegt, ist selbstverständlich nicht das Mittel, wovon Jehova lebt und was er zur Erhaltung seines Lebens bedart, sondern das Brod, welches Er giebt und wovon der Mensch lebt. Da aber der Mensch nicht allein vom Brod lebt, sondern von Allem, was aus dem Munde Gottes hervorgeht (Deut. 8, 3) d. h. von der Macht, die sich in seinem Schöpferworte bethätiget

(Ps. 33, 9), so ist dieses Brod ein Zeichen überhaupt davon, dass alles Leben und Bestehen von Jehova kommt und bei Ihm die Quelle des Lebens ist (Ps. 36, 10. Jer. 2, 13). Dazu steht nun der Begriff „Angesicht Gottes“ in ganz genauer Beziehung. Die Schrift gebraucht diesen Ausdruck von Gott selbst, insofern er sich nach Aussen zeigt, sich zu erkennen giebt, sich offenbart und bewährt; (er steht synonym mit יְהוָה שֵׁם;) wie der Name, so ist auch das Angesicht das, wodurch und woran eine Person erkannt wird; der Engel, in welchem der Name Jehova's ist und welcher in der Wüste vor Israel als Leiter herzieht (Ex. 23, 21. 23), heisst Jes. 63, 9. der Engel des Angesichts, der Israel von jeher trug, ihm half und es errettete. Sich durchs Angesicht zu erkennen geben setzt aber insbesondere ein persönliches Nahe-, Gegenwärtig- und Zugewendetsein voraus und damit auch ein Befreundet- und Geneigtsein (Ex. 33, 11. Deut. 5, 4. Ps. 27, 7—9. 67, 2. 42, 6. 2 Kön. 13, 4. 1 Chron. 16, 10 fg. 2 Chron. 30, 9 u. s. w.), wie umgekehrt das Abwenden des Angesichts und das Verbergen desselben, also den Rücken zukehren ein Abgeneigt- und Widriggesinntsein angezeigt. (Ps. 69, 18. Jes. 54, 8. 64, 7. Jer. 1, 15. Mich. 3, 4. 2 Kön. 17, 18 u. s. w.) Das Angesicht Jehova's suchen oder bitten heisst um seine mächtige Gnade, Hülfe und Beistand flehen; im Lichte seines Angesichts, unter und vor seinem Angesicht wandeln heisst sich seiner Gnade und Güte erfreuen, des Heils und höchsten Wohlergehens theilhaftig sein (Ps, 31, 17. 67, 2. 80, 4. 89, 16. 4, 7. u. s. w.) Auf die Bitte Mose's: „Habe ich Gnade gefunden in deinen Augen, so lass mich den Weg kennen, den ich dies, dein Volk führen soll“, antwortet Jehova: „Mein Angesicht soll mitgehen und ich werde dir Ruhe schaffen“ d. h. dich in das verheissene Land bringen (Ex. 33, 13. 14). Daher spricht Mose zu Israel (Deut. 4, 37): „Er hat deine Väter geliebt, und hat dich ausgeführt mit (בְּ) seinem Angesicht, mit seiner grossen Macht aus Aegypten“. Besonders aber wird auch im Cultus von der Bezeichnung „Angesicht Jehova's“ sehr bestimmt Gebrauch gemacht, was namentlich hier bei der Erklärung eines Cultsymbols in Betracht kommt. Den Priestern, die das Brod des Angesichts zubereiten und beständig aufzulegen haben, liegt es ob, täglich auch den „Namen Jehova's“ auf die Söhne Israels zu legen mit den Worten: „Jehova segne dich und behüte dich, Jehova lasse leuchten sein Angesicht über dir und sei dir gnädig, Jehova erhebe sein Angesicht über dir und gebe dir Heil!“ Von dem Angesicht

Jehova's geht also zufolge dieses feierlichen, täglich und ständig zu wiederholenden Ausspruches alles Heil für Israel aus. Wenn nun „Brod" überhaupt alles das bezeichnet und repräsentirt, was zum Leben gehört und es erhält, so ist das Brod, welches in der inmitten Israels und für Israel errichteten Wohnung Jehova's beständig aufliegen soll, ein Zeichen und Unterpfand dafür, dass Alles, was zum Leben Israels gehört, wodurch es am Leben erhalten, geleitet und geführt, bewahrt und in aller Noth und Gefahr errettet wird, von dem Angesicht Jehova's kommt d. i. davon, dass Jehova Israel sich zugewendet hat und ihm, wenn es ihm ergeben bleibt, stets alles verleiht, was es zu seinem Bestehen bedarf. (Die Benennung לֶחֶם הַפָּנִים findet ihre wesentliche Erläuterung in לֶחֶם שָׁמַיִם, welches im Grunde dasselbe bedeutet.) Das „Angesicht" Jehova's hat das erwählte Volk aus Aegypten herausgeführt und geleitet (Ex. 33, 14. Deut. 4, 37), und als in der Wüste das Volk in Gefahr war Hungers zu sterben und zu Grunde zu gehen, erwies sich das Mitziehen des Angesichts insonderheit darin, dass ihm Jehova Brod vom Himmel zu essen gab (Ex. 16, 4. 15), wodurch er ihm kund that, dass der Mensch nicht lebt vom Brod allein, sondern vermöge der Kraft und des Willens des allmächtigen Gottes (Deut. 8, 3). Und wie nun dieses Brod vom Himmel ein thatsächlicher, geschichtlicher Erweis der wunderbaren, gnädigen Errettung und Lebenserhaltung für Israel war (Ex. 16, 32. Ps. 78, 24. 25. 105, 40 vgl. Joh. 6, 30 ff. Neh. 9, 15. Weish. 16, 20.) so war das Brod, das in der nachbildlichen Himmelswohnung beständig auflag, ein Zeichen und Unterpfand dafür, dass Jehova's Angesicht dem Volke, in dessen Mitte er wohnte, stets zugewendet sei und von ihm Heil und Leben ausgehe.

Ergiebt sich somit schon allein aus dem terminus technicus לֶחֶם הַפָּנִים, dass unter dem Brod des Angesichts Jehova's nicht Brod verstanden werden kann, das vom Volke für Jehova, sondern umgekehrt von Jehova für das Volk bestimmt ist, so geht dies auch noch daraus hervor, dass dem לֶחֶם die Zwölfzahl, die Signatur des Bundesvolkes, (S. 247—250) aufgeprägt ist, indem es aus zwölf einzelnen Broden besteht. Die Zahl der auf einem Tische in geordneter Reihe aufgelegten Brode richtet sich selbstverständlich nicht nach dem, der die Mahlzeit giebt, sondern nach der Zahl derer, für die sie bestimmt ist; die 12 Brode sind kein Schau- und Schein-Essen für den Einen Jehova, sie werden vielmehr wirklich und förmlich

gegessen von den Repräsentanten und Vertretern des Bundesvolkes, den Priestern. Dagegen hat man sich zwar besonders auf die Worte Lev. 24, 8: מֵאֵת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל בְּרִית עוֹלָם berufen, wornach „nicht Gott als der Gebende, sondern die Menschen als die Darbringenden anzusehen", die Brode somit „ein Bundeszeichen von Seiten der Kinder Israel, ein Zeichen seien, wodurch sie stetig ihre Verbindung mit dem Herrn, gleichsam als seine fleissigen, dem Hausherrn wohlgefällige und bräuchliche fruchtschaffenden Hausgenossen bezeugen" (Leyrer bei Herzog Real-Enc. XIII, S. 469 fg.). Diese Erklärung ist aber entschieden verfehlt. Wie unmittelbar vorher V. 2 gesagt ist, das für die Lampen des heiligen Leuchters erforderliche Oel solle von der Gemeinde erhoben und geliefert werden, so wird V. 8 gesagt, dass auch das für das Angesichtsbrod erforderliche Mehl מֵאֵת d. i. von Seiten der Gemeinde beigebracht werden solle. Dieses Oel und dieses Mehl ist nicht eine vom Cultgesetz geforderte Darbringung, die jeder Israelit zu leisten schuldig ist, sondern eine Hebe תְּרוּמָה, eine freiwillige Gabe, wie überhaupt Alles, was zur Herstellung und zum fortwährenden Bestand des Heiligthums erforderlich war (Ex. 25, 3. 35, 4) und zur sichtbaren, sinnlichen Darstellung unsichtbarer, übersinnlicher, göttlicher Dinge und Verhältnisse diente (S. 506 fg.) (Wir kommen weiter unten darauf zurück). Wenn nun das Zurichten des Angesichtsbrodes ein בְּרִית עוֹלָם und das Essen desselben ein חָק־עוֹלָם heisst, so ist dies ganz dasselbe, wie wenn V. 3 die Zurichtung der Lampen des Leuchters ein חֻקַּת עוֹלָם, oder Ex. 29, 28 das dem Aaron zufallende Antheil des Widderopfers ein חָק־עוֹלָם מֵאֵת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל genannt und als תְּרוּמָה bezeichnet wird. Dass Israel das Mehl zu den Angesichtsbroden stellt und die Priester dieselben zurichten, ist nicht ein Bundschliessen mit Jehova, das von Israel ausgeht, sondern eine Satzung und Verpflichtung, welche aus dem Bundesverhältniss, in das Jehovah zu Israel getreten ist, folgt.

Dass zu den Broden Weihrauch gethan werden sollte, wird nur Lev. 24, 7 erwähnt und darf dem Auflegen derselben nicht gleichgestellt werden; er ist eine blosse Zuthat, reine Beigabe, die dem Brode, das hier die Hauptsache ist und bleibt, nur לְאַזְכָּרָה אִשֶּׁה לַיהוָה dient; es kommt ihm daher auch keine selbstständige Bedeutung neben dem Brode zu, sondern nur eine dieser untergeordnete. Weihrauch hat überhaupt den Zweck, Wohlgeruch zu verbreiten, was jedoch nur dadurch erreicht wird, dass er im Feuer aufgeht, insofern ist er אִשֶּׁה d. i. Feuerung, Verbrennung. Wird er לַיהוָה

angezündet und verbrannt, so geschieht dies לְאַזְכָּרָה d. i. nicht: zum Gedächtniss oder zur Erinnerung Israels an Jehova oder Jehova's an Israel, sondern: zum Lob und Preis Jehova's, denn הַזְכִּיר, woher das Wort kommt, heisst nicht blos überhaupt: gedenken, sondern namentlich: ruhmvoll, mit Ehren gedenken, daher rühmen, loben, preisen (Ps. 45, 18. 71, 16. 77, 12. Jes. 12, 4. 5. 66, 3. 1 Chron. 16, 4 u. s. w.). Jemandem räuchern d. i. Wohlgeruch verbreiten heisst: ihm gutes Gerücht machen, ihn rühmen und loben, wie umgekehrt seinen Geruch stinkend machen heisst: Uebles von ihm verbreiten, ihn lästern, beschimpfen (Gen. 34, 30. Ex. 5, 21. 2 Sam. 10, 6. 1 Chron. 19, 6). Wenn das Brod des Angesichtes Jehova's vom Tisch weggenommen wurde, um ganz von den Priestern an heiliger Stätte verzehrt zu werden, sollte dies verbunden sein mit dem gewöhnlichen symbolischen Act des Lobes und Preises Jehova's, mit dem Anzünden des Weihrauchs, der eben darum dem Brode beigegeben war. (Richtig erklärt schon L. de Dieu: „Thus, quod panibus propositionis imponi jubetur, dicitur fore panibus לְאַזְכָּרָה in celebrationem dei, additurque explicationis causa אִשֶּׁה לַיהוָה ignitum domino, quia panes ipsi cedebant sacerdotibus, at thus illud adolebatur deo in laudem nominis sui.“ Auf die Ansicht, er habe dem Brode den Charakter eines förmlichen Opfers verliehen, kommen wir unten zurück.) — Noch weniger als der Weihrauch kann der Wein, wenn anders überhaupt solcher auf dem Tische stand (S. 492), als dem Angesichtsbrod gleichstehend betrachtet werden, da er ja nicht einmal genannt ist, so dass er selbst gegen die Zuthat des Weihrauchs noch zurücktritt. (Es ist daher ganz unrichtig und verfehlt, wenn Thalhofer (die unbl. Opfer. S. 77), behauptet, der Wein sei mit dem Brod „wesentlich verbunden“ gewesen, und daraus schliesst: „Ein volles Mahl sollte vor Jehova stehen, und so die ganze Nahrung Israels in ihren Haupttheilen geheiligt werden. (Eucharistie!)“)

II. Der Tisch war zwar nur um des Brodes willen da (S. 507), aber deshalb doch nicht ein bedeutungsloses, blos durch äussere Nothwendigkeit oder Zweckmässigkeit hervorgerufenes Geräthe; an sich hätte ja wohl auch irgend eine andere Vorrichtung zum Auflegen des Brodes getroffen werden können. (Die Handlung, welche die Priester hinsichtlich des Tisches mit den Broden zu besorgen haben, wird immer durch עָרַךְ bezeichnet, der Tisch selbst שֻׁלְחָן הַמַּעֲרֶכֶת wie das Brod לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת genannt) (1 Chron. 28, 16. 9, 32 Neh.

10, 34). עָרַךְ aber heisst nicht: auf- oder vorlegen, sondern: zurichten, bereiten, rüsten, und dann was dies mit sich bringt, ordnen, reihen; es wird vom Heere gebraucht, das gerüstet, in Schlachtordnung aufgestellt, zum Kampfe bereit ist (1 Sam. 4, 2. 17, 8. 21); namentlich steht es aber auch vom Zurichten eines Tisches und heisst dann: denselben mit Speise versehen, Mahlzeit bereiten, Jes. 21, 5. 65, 11. Spr. 9, 2. Ps. 78, 19. 23, 5. So wird von dem für die Wohnung Jehova's bestimmten Tisch nun auch Ex. 40, 4 gesagt: Bringe ihn hinein וְעָרַכְתָּ אֶת־עֶרְכּוֹ und V. 23: Er that den Tisch hinein וַיַּעֲרֹךְ עָלָיו עֶרֶךְ לֶחֶם d. h. er versah den Tisch mit dem Brod, so dass er zugerichtet, bereitet, mit dem, was auf ihn gehört, mit Speise, Lebensmitteln besetzt war; und weil dies die Hauptsache war, so wurde das Brod auch geradezu לֶחֶם הַמַּעֲרֶכֶת und der Tisch שֻׁלְחָן הַמַּעֲרֶכֶת genannt (Lev. 24, 6. 2 Chron. 2, 3. 13, 11. 29, 18). Zu dieser Zurichtung gehörte dann auch, dass die Brode nicht willkürlich und ordnungslos, sondern wie bei einer Mahlzeit geordnet, und zwar nach der Zahl der Stämme in zwei Reihen, je 6 in einer Reihe (vgl. Ex. 28, 10) auf den Tisch gelegt werden sollten. So war denn hier durch die Aufstellung eines förmlichen Tisches und durch die Zurichtung desselben mit Broden in wohlgeordneter Weise auf's deutlichste angezeigt, dass es sich damit um ein Speisen und Essen handle, und dass diese Brode zu nichts anderem bestimmt waren, als gegessen zu werden und zur Nahrung und Sättigung zu dienen, wie denn auch ausdrücklich Lev. 24, 9 vorgeschrieben ist, dass dies mit ihnen geschehen solle. Dadurch eben unterschieden sich diese Brode wesentlich von denen, welche als Speisopfer dargebracht wurden; sie kamen nicht wie diese auf den Altar und wurden da als אִשֶּׁה לַיהוָה verbrannt, sondern wurden jeden Sabbath weggenommen, gegessen und durch frische ersetzt, es waren keine Opfer- sondern Tafelbrode von dem Tische Jehova's in seiner Wohnung. Man ersieht hieraus wieder den objectiven Character des heiligen Geräthes. Die Brode sind nicht etwas, womit Israel Jehova eine Mahlzeit bereitet, ihn speist und sättigt, vielmehr ist es Jehova, der Israel einen Tisch bereitet und die 12 Stämme speist und sättigt, d. h. der seinem Volk das beständig darreicht, was es zu seinem Leben und Bestehen bedarf, wodurch es vor dem Untergang bewahrt und im Zustande des Heils und Wohlergehens erhalten wird; und das ist nicht das irdische leibliche Brod allein, sondern „Alles, was aus dem Munde Jehova's geht“ (Deut. 8, 3.) Nicht Israel deckt

den Tisch für seinen Gott, dass er am Leben erhalten werde, sondern Gott ist es, der für sein Volk beständig einen Tisch bereit hält. Was der priesterliche Segensspruch dem Volke mit ausdrücklichen Worten wünscht: Jehova lasse sein Angesicht über dir leuchten und sei dir gnädig, Jehova erhebe sein Angesicht zu dir und gebe dir Heil! das sagt in Symbolen der Tisch mit seinem Angesichtsbrod. Die göttlichen Gnaden- und Heilserweisungen werden daher in der Schrift überhaupt als ein „Sättigen“ bezeichnet, welcher Ausdruck ein Mahl und einen Tisch voraussetzt Ps. 78, 19. 24. 25. 105, 40. Jes. 58, 11. Ps. 107, 8. 9. 91, 16. Von denen, die mit dem Herrn „zu Tische lagen“ sprach Einer: „Selig ist, der das Brod isset im Reiche Gottes“, und der Herr selbst sagt mit Bezug auf die jüdische Vorstellung, dass die Herrlichkeit und Seligkeit des Messianischen Reiches in einem grossen Mahle bestehe: Viele werden kommen vom Morgen und vom Abend, die zu Tische sitzen werden im Reiche Gottes (Luk. 13, 29. 14, 15, 22, 29. 30). Die ausdrückliche Bestimmung, dass Aaron und seine Söhne die Angesichtsbrode essen sollten, brachte die Natur der Sache mit sich. Gehörte das Essen dieser Brode wesentlich mit zu dem was sie bedeuteten, so war es kein gewöhnliches, privates oder profanes, sondern ein gottesdienstliches, das daher an heiliger Stätte und zu heiliger Zeit, jeweils am Sabbath stattfinden sollte. (Lev. 24, 8. 9). Wie die Priester als die unmittelbaren Diener Jehova's und zugleich die Vertreter und Repräsentanten des priesterlichen Volkes alle gottesdienstliche Functionen zu leiten und zu besorgen hatten, so kam es auch ihnen zu, im Namen Jehova's seinen Tisch in der Wohnung mit den Angesichtsbroden zuzurichten, im Namen des Volkes aber dieselben zu verzehren, d. h. sich dessen, was sie bedeuten, theilhaftig zu machen. Das Brod des Jehovatisches ist kein gemeines (חֹל) Brod (1 Sam. 21, 5), vielmehr קֹדֶשׁ קָדָשִׁים d. h. es gehört zu den Dingen, welche obwohl ein תְּרוּמָה des Volks Jehova 'angehören und darum hochheilig sind; die Priester essen es aber nicht anstatt Jehova, sondern als von ihm dargeboten anstatt des Volkes.

Was schliesslich die äussere Beschaffenheit und Einrichtung des heiligen Geräthes betrifft, so ist es, wie die andern Geräthe der Wohnung aus Schittimholz gefertigt und mit Gold überzogen, hat auch als solches einen Kranz, worüber oben S. 464 und 432. Die Form aber ist nicht rund, (1. I. a) sondern viereckig mit vier Füssen. Runde Tische kommen im Alterthum als Bild der runden Erde vor,

die wie eine Tafel dem Menschen alle mögliche Nahrungsmittel darbietet,(wie Plutarch (Sympos. 7, 14) sagt: *ἐμοὶ δε ἐδόκει καὶ μίμημα τῆς γῆς ἡ τράπεζα ἔιναι*, und Athenäus (XI, 78): *οἱ παλαιοὶ, πειθόμενοι τὸν κόσμον ἔιναι σφαιροειδῆ—διὸ τὴν τράπεζαν κυκλοειδῆ κατεσκευάσαντο.*) Die viereckige Form hatte der Tisch der Wohnung um so mehr, als sie die Haupt- und Grundform der ganzen Wohnung überhaupt, und die runde Form völlig ausgeschlossen war (S. 253). — Beim Einpacken und Weiterbringen wurde der heilige Tisch ausser den zwei blauen Decken auch noch mit einer kokkusrothen bedeckt; ihm allein kam eine solche zu (Num. 4, 7. 8). Der Kokkus ist die Farbe des Lebens (S. 347), Leben aber bildet den Grundbegriff, um welchen sich die Symbolik dieses heiligen Geräthes dreht.

III. Die bisher nachgewiesene Bedeutung des Tisches und seiner Brode steht zur Zeit ziemlich vereinzelt da, wird sich aber um so mehr als die richtige bestätigen, wenn wir die verschiedenen bis jetzt aufgestellten Deutungen mit ihr vergleichen. Diese gehen fast alle davon aus, dass הַפָּנִים bei לֶחֶם identisch sei mit לִפְנֵי, die Brode also die Bestimmung hätten, als Gaben oder Darbringungen des Volkes an und für Jehova ihm vorgelegt zu werden, sie verbinden aber dann mit diesem Vorlegen einen sehr verschiedenen Sinn.

a) Die Brode lagen auf einem Tische „als Symbol der vom Volke dem Jehova geweihten gewöhnlichen, täglichen Speise," es bestand im Alterthum „die Sitte, den Göttern in den Tempeln Speisen vorzusetzen . . . Dass nun die Schaubrode ebenfalls nach dem einfachen Sinn des frühen Alterthums die tägliche Speise Jehova's symbolisiren sollten, ist auch nach dem, was dagegen bemerkt worden, wahrscheinlich. Anthropomorphismen wird man aus der israelit. Opfertheorie nicht zu entfernen vermögen." So Winer (R. W. B. II, S. 401 fg) und Knobel (zu Ex. 25. S. 266 und zu Lev. 24. S. 554 fg). Mit Recht sagt Philippson (israel. Bib. I. S. 457) von dieser Deutung, sie bringe „den niedrigsten Anthropomorphismus in eine Religion, die so eben die Unkörperlichkeit Gottes als Fundamentallehre proklamirt hat." Man hat zwar diesen Vorwurf zu beseitigen versucht und behauptet, der Tisch mit den Broden vor Jehova in seinem eigenen Hause mache „mit seinem Wohnen unter Israel, mit seinem Eingehen in das Wesen des menschlichen Lebens völligen Ernst" (Baumgarten Pentateuch

II, S. 56.), allein dieser Ernst geht doch nimmer so weit, dass Jehova mit seinem Volk isst und trinkt und sich von ihm in seinem Heiligthum, das den Zweck hat, Israel zu heiligen und von ihm geheiligt zu werden (S.140), einen Speisetisch decken zu lassen. Ebenso verfehlt ist es, wenn Hofmann (s. oben S. 176) behauptet, „durch nie fehlende Besetzung des Speisetisches“ erscheine „die Wohnung Jehova's seiner würdig,“ diesen Tisch habe ihm sein Volk zugerichtet „nur zu seiner Ehre, nicht für sein Bedürfniss“ und es sei „zum Zeichen, dass er dieser Geräthe (Tisch und Leuchter) nicht bedürfe,“ durch die פָּרֹכֶת ihre Stätte von dem Ort der Gegenwart Jehova's abgetrennt gewesen. Hiernach würde Jehova dem Mose befohlen haben, ihm einen Leuchter und einen Tisch in sein Heiligthum zu stellen, weil er beider nicht bedurfte; die Jehova angeblich zum Schauen vorgelegten Brode wären vor seinem Angesicht durch den Vorhang (פָּרֹכֶת הַמָּסָךְ Ex. 40, 21) bedeckt und verhüllt worden, und die Priester hätten dem Gott, der Himmel und Erde gemacht hat, der Jedermann Leben und Odem allenthalben giebt und nicht bedarf von Menschenhänden gepflegt zu werden, der inmitten seines Volkes nur wohnt, um es zu heiligen und von ihm geheiligt zu werden, beständig ein Schauessen zugerichtet und ihm durch nie fehlende Besetzung des Speisetisches die geziemende „Ehre“ erwiesen. Man kann in der That das characteristische Wesen des Mosaismus nicht ärger verkennen, als durch eine derartige Auffassung, für die sich nur in den krassesten heidnischen Culten Analogien finden.

b) Eine ungleich würdigere und entsprechendere Deutung erblickt in den 12 auf den Tisch beständig niedergelegten Broden mit dem beigegebenen Weihrauch ein factisches Bekenntniss des gesammten Volkes, dass es sein Brod das heisst alles zum Lebensunterhalt Nöthige Jehova zu verdanken und ihn dafür zu loben und zu preisen habe. In diesem Sinn äussern sich einzelne Rabbinen, die Hottinger de jur. Hebr. n. 96. anführt, und Lightfoot (Opp. I, p. 183) erklärt: „Hae placentae vocabantur Panes faciei, quia continue coram Deo erant expositae, ostendebantque commeatum Israelis a Deo et coram Deo esse“; ähnlich auch Clerikus zu Ex. 25 und insbesondere Carpzov (Appar. crit. Ant. p. 278), der die Brode „panes memoriales“ nennt und bemerkt: „Symbolum erat instructa haec mensa providentiae divinae, huic populo advigilantis et de victu prospicientis.“ Unter den Neuern stimmt da-

mit Meier (Decalog. S. 42) überein, und auch Delitzsch (zu Hebr. 9, 2. S. 359) sagt: „Die Brode, eine dankbare Gabe der zwölf Stämme von dem ihnen beschiedenen Segen, liegen auf dem Tische, dass der zwischen den Cherubim Thronende sie schaue.“ (Vgl. auch Leyrer bei Herzog R. Enc. XIII, S. 469.) Auch diese Deutung ruht auf der unzulässigen Voraussetzung, dass הַפָּנִים so viel als לִפְנֵי sei und letzteres nur dem Tisch zukomme, während doch der Leuchter und der Räucheraltar ganz ebenso „vor Jehova“ stehen (S. 517). Und da das Oel für den Leuchter und das Räucherwerk für den Altar ebenso wie das Mehl zu den Broden von der Gemeinde geliefert wird, so ist gar nicht abzusehen, warum gerade das Mehl allein ein Zeichen der schuldigen Dankbarkeit sein und Jehova nur dieses und nicht auch das Oel und Räucherwerk wohlgefällig anschauen soll. Galt es mit den Broden wesentlich einem Erweis der Dankbarkeit, warum heissen sie dann nicht geradezu לֶחֶם הַתּוֹדָה oder לֶחֶם שְׁלָמִים. Zudem war ja schon das mit dem täglichen Brandopfer verbundene Speisopfer (Ex. 29, 40 fg. Num 28, 3 fg) ein factisches, tägliches Bekenntniss, dass Israel alle Speise und Trank Jehova verdanke; warum sollte das Brod, das nur alle 8 Tage aufgelegt, von dem nichts auf dem Altar verbrannt, das vielmehr ganz gegessen wurde, vorzugsweise das beständige Zeichen der Dankbarkeit sein und als solches von Jehova angeschaut werden? Nicht mit Unrecht bemerkt Philippson (israel. Bib. I, S. 457) in Bezug auf die fragliche Deutung: „Mit dem פָּנִים Gottes ist immer der Begriff der besonderen unmittelbaren Führung Gottes verbunden. Aus dieser Israel verheissenen Führung kann es am ehesten die Ueberzeugung von Gott und seiner Offenbarung schöpfen . . . Somit ist לחם הפנים das Brod der Führung Gottes, d. i. der durch Gottes unmittelbare Führung hervorgebrachte Wohlstand, in welchem sich wieder Gottes unmittelbare Führung kund thut, so dass aus derselben die Ueberzeugung der Wahrhaftigkeit Gottes und seiner Offenbarung in Israel entspringt und gefördert wird.“ Nur ist die Führung nicht allein auf zeitlichen und leiblichen „Wohlstand“ zu beziehen, ihr Ziel ist auch der geistliche Wohlstand, überhaupt der Zustand des שָׁלוֹם (Num. 6, 26).

c) Gleichfalls davon ausgehend, dass das Angesichtsbrod vor Jehova gelegtes Brod sei, hat man es fast allgemein für ein Opfer, nämlich ein Speisopfer, מִנְחָה erklärt. So schon die älteren Ausleger, wie Outram (de sacrif. p. 23), Sykes (die Opfer, S. 99)

u. A., und in neuerer Zeit ist dies besonders hervorgehoben worden. Ewald (Alterth. S. 37) nennt es „das Tischopfer;“ Hengstenberg (Beiträge III, S. 649) sagt: „die Schaubrode waren die stehende מנחה der ganzen Gemeinde“; Kurtz (a. a. O. S. 62) behauptet „ihre unverkennbare Uebereinstimmung mit der Minchah;“ nach Keil (Archäol. I, S. 109) „gehören sie in die Kategorie der Speiseopfer;“ so auch Knobel (zu Lev. S. 554 fg) u. A., ganz besonders aber Thalhofer (die unblutigen Opfer S. 156 ff. 257 ff.) nach welchem „der Opfercharacter der Schaubrode unerschütterlich feststeht;“ sie sind ihm „das grösste und fortwährende Speisopfer“ und darum auch das Vorbild des neutestamentl. Opfers, der „Eucharistie“ (vgl. auch Haneberg die relig. Alterth. S. 428. 459). Man gründet diese Deutung überhaupt auf die Stelle Lev. 24, 7: „Thue auf die Reihe [der Brode] reinen Weihrauch und er sei dem Brode zur אַזְכָּרָה Feuerung dem Jehova“, durch welche das Brod „erst recht eigentlich“ zum Opfer erhoben werde. Allein weder an dieser Stelle noch an irgend einer andern wird das Angesichtsbrod überhaupt „Opfer“ לֶחֶם, genannt, niemals auch als eine מנחה bezeichnet, wie doch geschehen sein müsste, wenn es sogar das höchste und hauptsächlichste aller Speisopfer gewesen wäre; auch wird das Vorlegen und Zurichten der Brode des Tisches niemals mit dem von der Opferhandlung überhaupt und namentlich vom Darbringen der Speisopfer (Lev. 2.) ständig gebrauchten הִקְרִיב bezeichnet. Ferner kam von dem Angesichtsbrod gar nichts auf den Altar, nichts davon wurde verbrannt, alles wurde, und zwar von den Priestern, gegessen. Zum Wesen und Begriff eines Opfers und namentlich auch des Speisopfers gehörte es aber, dass es entweder ganz oder doch zum Theil auf den Altar kam; ohne Altar ist gar kein Opfern möglich; wo irgend geopfert werden sollte, musste ein Altar errichtet werden (Ex. 20, 24). Man hat daher auch den Tisch in einen Altar umgedichtet, „sicut ara mensa dei, ita mensa dei ara quaedam erat araeque plane vicem praestabat,“ sagt Outram, um den Schaubroden den Opfercharacter zu vindiciren. Aber der Tisch, auf dem beständig Brode liegen, die gegessen werden mussten, ist eben ein Tisch, eine Tafel und kein Altar, sondern ein besonderes, vom Altar verschiedenes Geräthe, wie der neben ihm stehende Altar zeigt. Zu jedem Speisopfer, worin es auch sonst bestehen mochte, gehörten nach dem Gesetz Lev. 2, 1—16 Oel und Salz als integrirende Bestandtheile, die aber hier um so weniger hätten fehlen dürfen, wenn die

Brode das Gemeinde-Speisopfer und überhaupt das bedeutendste und „grösste Speisopfer“ gewesen wären. Der Weihrauch endlich, der den Broden beigegeben war und als אִשֶּׁה לַיהוָה verbrannt wurde, soll dieselben zu einem Opfer gemacht haben und an ihrer Stelle verbrannt worden sein. Zu Lev. 24, 7 sagt Rosenmüller in den Scholien: „ לַלֶּחֶם Pro pane, vice panis cremabatur suffitus in honorem Jovae; non enim poterat adoleri panis“, und noch weiter geht Thalhofer, welcher behauptet: „der Weihrauch ist hier nicht etwa bloss Zugabe, sondern de essentia“, die Urkunde betrachtet ihn als „integrirenden Theil“ der Brode, „es wird also ein Theil der Schaubrode-Gabe durch Feuer auf dem Brandopferaltar vernichtet, dadurch das Ganze geheiligt, weshalb auch das Ganze, sohin die Brode, die hier überhaupt vom Weihrauch nicht zu trennen sind, als Opfer im vollsten Sinn erscheinen.“ Hiernach würde Alles im Weihrauch kulminiren und dieser wäre eigentlich die Hauptsache, während doch das Angesichtsbrod unleugbar weithin die dominirende Hauptsache ist, der Weihrauch aber, so oft auch des Angesichtsbrodes Erwähnung geschieht, gar nicht genannt wird und auch an der einen Stelle Lev, 24, 7 nur als begleitend und untergeordnet erscheint. Wo in der Schrift überhaupt steht etwas davon, dass der Weihrauch ein integrirender Theil des Angesichtsbrodes sei und zu seiner „essentia“ gehöre? Gegen die Auffassung der Brode als מִנְחָה weist mit Recht Wangemann (die Opfer I, S. 101) auch darauf hin, dass das dazu gelieferte Mehl eine freiwillige Gabe war, die Mimhah aber „in der Opferthora (zum Unterschied von der נְדָבָה) nie eine freiwillige Gabe, sondern ein ganz bestimmtes von Gott selbst nach seinen Massen festgesetztes Fruchtopfer ist.“ Warum die Wegnahme der Brode von dem Tische von einer אַזְכָּרָה begleitet war, kann nur den oben (S. 521) angegebenen Grund haben. Das Angesichtsbrod in der Wohnung Jehova's hat für ganz Israel eine objective viel wichtigere (sakramentale) Bedeutung, als wenn es nur ein Opfer, und zwar nur ein Speisopfer für Jehova gewesen wäre.

d) Mit der Auffassung des Angesichtsbrodes als eines Opfers steht in genauer Verbindung eine weitere, bereits oben (S. 513) erwähnte Deutung, die meines Wissens von J. D. Michaelis (Typische Gottesgelahrtheit S. 147) herrührt, welcher angiebt: „Die auf dem güldenen Tische beständig liegenden Schaubrode nebst dem Wein... waren ein Bild der gleichfalls kostbaren und Gott wohlgefälligen guten Werke der Gläubigen. Diese müssen mit

einer Richtung des Herzens zu Gott geschehen und gleichsam mit Gebet vermischt werden, so wie die Schaubrode nicht ohne Weihrauch gebracht werden durften.“ Auf diese Deutung ist auch Hengstenberg gekommen, der l. c. so argumentirt: „Die Brode und der Wein sind wirklich die Nahrung, welche Israel seinem Könige darbringt, aber dieser König ist ein geistlicher, himmlischer; so muss also auch die Nahrung, die ihm unter der Form der leiblichen dargebracht wird, eine geistliche sein. Als die Seele des Brodes und Weines nun betrachten wir die guten Werke. Der Bitte an Gott: unser tägliches Brod gieb uns heute . . geht die Anforderung Gottes zur Seite: mein tägliches Brod gieb mir heute, und dieser Anforderung wird genügt, wenn die Gemeinde, fleissig in guten Werken, Gott dasjenige darbringt, wozu er Kraft, Segen und Gedeihen gegeben.“ Diese Deutung haben sich in der Hauptsache Kurtz (a. a. O. S. 60 fg) und Keil (a. a. O. S. 109) mit der geringen Modifikation angeeignet, dass „Brod und Wein als Bild der treuen Ausrichtung des von Gott Israel angewiesenen Lebensberufes, als die Früchte der Arbeit Israels auf dem Acker seines Erbtheils, ein Sinnbild seiner geistlichen Arbeit auf dem Acker des Reiches Gottes, im geistlichen Weinberge seines Herrn, liefern,“ Israel erscheint hier als ein Volk „des Fleisses der Heiligung in guten Werken.“ Fast wörtlich stimmt damit auch W. Engelhardt (Zeitschrift für luth. Theol. u. Kirche 1868. S. 444) überein. Abgesehen davon, dass auch diese Deutung im Allgemeinen auf der unzulässigen Voraussetzung beruht, die Brode seien eine Gabe Israels an und für Jehova, zeigt sie sich auch im Besonderen als völlig unhaltbar. Der Wein, der in der Urkunde nicht einmal genannt wird und dessen Vorhandensein auf dem Tisch blos aus einem der Nebengeräthe sich vermuthen lässt (S. 492), bildet noch viel weniger als der Weihrauch den andern selbstständigen Haupttheil der auf dem Tische niedergelegten „Nahrung“; er spielt hier dem Brode gegenüber eine sehr untergeordnete Rolle, dieses ist und bleibt vielmehr die Hauptsache, er kann also auch nicht als gleichbedeutend mit ihm angesehen werden und Symbol der aus Brod und Wein bestehenden Nahrung sein. Sodann aber erscheint nirgends in der Schrift das Brod als Symbol der guten Werke; es ist wohl nach allgemeinem Sprachgebrauch Lebensmittel und die guten Werke sind wohl Wirkung und Zeichen geistlichen Lebens, jedoch keineswegs das, woher der Mensch die Kraft und Nahrung seines geistlichen Lebens zieht. Der Gedanke, dass

Brod, welches der Mensch hat oder giebt, seine guten Werke bedeute, ist der Schrift durchaus fremd, noch weniger aber weiss sie etwas davon, dass die menschlichen guten Werke eine Nahrung und Speise für Gott d. h. das seien, wovon Gott lebt, und dass wie der Mensch bittet: unser täglich Brod gieb uns heute! so auch Gott fordere: mein täglich Brod gieb mir heute, d. h. zeige dich „fleissig in guten Werken.“ Wo in der Schrift findet sich ein nur entfernt ähnlicher Ausspruch? Kurtz selbst gesteht (a. a. O. S. 60) „diese Deutung habe den Eindruck des Gezwungenen auf ihn gemacht und ihm nicht natürlich genug, nicht genug sich von selbst verstehend geschienen“, er glaubt aber doch den Schlüssel zum Verständniss in Joh. 6, 27 und 4, 32. 34 gefunden zu haben. Aber wenn der Herr zu dem nur leiblich satt werden wollenden Volk sagt: „Wirket nicht die Speise, die vergänglich, sondern die da bleibt ins ewige Leben,“ so heisst das doch nicht: Seid fleissig in guten Werken, die eine Speise für Gott, Gottes tägliches Brod sind; und wenn er spricht: „Meine Speise ist die, dass ich den Willen dessen thue, der mich gesandt hat,“ so nennt er sein Thun des Willens Gottes nicht eine Speise für seinen himmlichen Vater, sondern das ist seine Speise, von der Er lebt. Die gesetzliche, so bestimmt hervortretende Vorschrift, dass die Brode von den Priestern gegessen werden sollten und zwar an heiliger Stätte (Lev. 24, 9 vgl. 1 Sam. 21, 6), tritt bei dieser Deutung ganz in den Hintergrund; treffend bemerkt Wangemann (a. a. O. S. 346): „Sämmtliches Brod der Schaubrode ist ausschliesslich Nahrung der Priester, die sich doch sicherlich nicht an ihren eigenen Werken satt essen sollten; ein Trankopfer von Wein auf den Räucheraltar zu bringen, war direct verboten. Nahrung war es, was auf dem Schaubrodtisch stand, aber Nahrung für das Volk Gottes, nicht für Jehova.“ Noch gezwungener und unnatürlicher endlich ist es, den Tisch, weil er die Brode (das Symbol der guten Werke) trägt, für ein Symbol des Volkes zu erklären. Dagegen ist bereits oben (S. 513) das Nöthige bemerkt worden, und Kurtz giebt auch dafür keinen weiteren, als den höchst ungenügenden Grund an, dass, da die Gemeinde (Offenb. 1, 12 fg), als Leuchter dargestellt werde sie auch eben so gut als Tisch habe dargestellt werden können. Wie fremdartig und unangemessen so manche Symbole der Alten uns auch scheinen mögen, so lässt sich doch nicht ein einziges Beispiel anführen, dass man eine Gemeinde oder ein ganzes Volk als einen Speisetisch abbildete Das

Grundgebrechen dieser wie aller bisher angeführten Deutungen bleibt immer die von Kurtz so absprechend und herrisch vertheidigte Behauptung, dass es sich bei den Broden „platterdings“ nur um etwas handle, was vom Volke komme und für Jehova bestimmt sei. Wenn darauf gerade lutherische Theologen so fest bestehen, so ist daran zu erinnern, dass Luther entschieden umgekehrter Ansicht ist, denn er sagt (Werke IV, S. 2232) zu Ps. 23, 5: „Die Schaubrode bedeuten das Gedächtniss des Leidens Christi im Sakrament. Denn was sind die Schaubrode anders, denn dass sie uns im Gesichte und vor Augen gesetzt sind als ein stetes Gedächtniss und Denkzeichen Christi, das man nimmer aus den Augen lassen und nimmer vergessen muss? Denn daher nimmt man Stärke und überaus reichen Trost und Erquickung des Herzens.“ Diess führt schliesslich auf

e) die typische Deutung, die ziemlich an allen den Gebrechen leidet, mit denen die alte Typik überhaupt behaftet ist, und auf welche näher einzugehen ausser dem Zweck und Ziel unserer Untersuchung liegt (s. oben S. 73 fg. 78. 88). Eine ausführliche Darlegung der frühern typischen Erklärungen findet sich in der Starkeschen Synopsis zu Ex. 25, 30; in neuerer Zeit hat sich besonders Wangemann (a. a. O.) bemüht, die Vorbildlichkeit des Schaubrodtisches und seiner Brode nachzuweisen und zu begründen. Uebrigens sei hier doch so viel bemerkt, dass die älteren und neueren typischen Deutungen, indem sie alles unmittelbar oder mittelbar auf Christum beziehen, jedenfalls von der Voraussetzung ausgehen, dass die Brode nicht etwas sind, was vom Volk kommt und für Jehova bestimmt ist, sondern von Jehova dem Volke gegeben ist und somit einen objectiven, sacramentalen Character hat.*)

---

*) Davon bin ich auch bei der früher von mir aufgestellten Deutung ausgegangen, habe jedoch dann das Brod des Angesichts für ein solches erklärt, mit dessen Genuss das Schauen Gottes verbunden ist, oder durch dessen Genuss man zum Schauen Gottes gelangt, das im ewigen Leben stattfindet. Ich bin davon bei wiederholter Prüfung auf Grund der Schrift zurückgekommen. Der einmal eingebürgerte deutsche Ausdruck „Schaubrod“ kann leicht dahin missverstanden werden, dass der Begriff des „Schauens“ hier Hauptsache sei, auf die alles hinauslaufe. Allein das Schauen Gottes im ewigen Leben wird hier nicht als Folge uud Wirkung des Essens des Angesichtsbrodes dargestellt, sondern dass alles Heil und Leben Israels dem ihm zugewendeten Angesicht Jehova's d. i. seiner gnädigen Führung und Aufsicht zu verdanken sei.

IV. Brode und Tische kommen auch mehrfach in den heidnischen Culten vor, und wie man die Bundeslade mit den heidnischen heiligen Kisten zusammengestellt hat (S. 482), so ist auch der Tisch des mosaischen Heiligthums mit den Broden und Tischen in den heidnischen Tempeln in eine Linie gestellt, und wohl gar in diesen sein Original gefunden worden. So sagt Gesenius (zu Jes. 65, 11): „diesen beiden Göttern (Gad und Meni) wurde nach unserm Verse ein gemeinschaftliches Lectisternium gebracht, eine Sitte, die in den morgenländischen Religionen häufig ist und von diesen vielleicht zu den abendländischen übergieng. . . . Aehnlich brachte man dem Monde, als der Himmelskönigin, Kuchen und Brode dar (Jer. 7, 18. 44, 17); die Aegypter in Melite verehrten einen Drachen mit Lectisternien, (Aelian, var. hist. 11, 17) und die Schaubrode im Tempel zu Jerusalem sind nichts anderes.“ Creuzer (Symbolik I, S. 246) weist auf eine ägyptische Priesterprocession hin, bei welcher auch *οἱ τὴν ἔκπεμψιν τῶν ἄρτων βαστάζοντες* vorkommen, und erinnert dann an die *πρόθεσις τῶν ἀρτῶν* Hebr. 9, 2 mit dem Anfügen, „dass altägyptische Tempelbilder ganz deutlich Schaubrode vor Augen stellen.“ Auch Rosenmüller (Schol. zu Ex. 25, 23) ingleichen Winer (R. W. B. II, S. 402) und Knobel (Ex. S. 266) führen Stellen alter Autoren an, nach welchen „die Sitte, den Göttern in den Tempeln Speisen vorzusetzen, dem heidnischen Alterthum nichts weniger als fremd war.“ Dass jedoch diese heidnische Sitte ganz und gar nichts mit der mosaischen Anordnung zu thun hat, zeigt sich bei nur einiger näheren Prüfung. Die Bedeutung der Brode und Kuchen in den heidnischen Culten, namentlich morgenländischen, ist schon daraus zu ersehen, dass sie weiblichen Gottheiten von weiblichen Personen dargebracht wurden. Jeremias (7, 16 fg) weist auf den in Jerusalem im Schwange gehenden Götzendienst hin, den er mit den Worten beschreibt: „Die Kinder sammeln Holz und die Väter schüren das Feuer, und die Weiber kneten den Teig, Kuchen zu machen der Königin des Himmels.“ Nach Kap. 44, 15—19. rechtfertigten sich die götzendienerischen Weiber damit, dass sie mit Beziehung auf Num. 30, 7 fragen: „Haben wir ohne unsere Männer ihr (der Himmelskönigin) Kuchen gemacht, sie abzubilden?“ Vgl. Baruch 6, 30: „Weiber setzen silbernen und goldenen und hölzernen Göttern Speise vor“ (*παρατιθέασι* vgl. 2 Sam. 12, 20. 2 Kön. 6, 22). Jene Himmelskönigin, die Gattin Baals, Mylitta (מקדתא d i Gebärerin) war die Urmut-

ter, das allgemeine Zeugungsprincip in weiblicher Vorstellung gegenüber dem männlichen Zeugungsprincip Bel oder Baal. Die Brode bei der ägyptischen Priesterprocession sind Isisbrode, Isis aber ist Osiris gegenüber dasselbe was Mylitta gegenüber dem Baal; sie ist der Mond (Plutarch de Isid. 52) und zugleich auch die Mutter Erde, die alles aus ihrem Schoosse hervorbringt, *Δημήτηρ* (Herod. 2, 156), und zu der der Mond in die genaueste Beziehung gesetzt wurde. Dieser wie auch der Ceres wurden Brode und Kuchen von den Weibern dargebracht (Creuzer Symb. II, S. 539), welche die Göttin selbst darstellten, indem sie Mondsform, Mondeshörner hatten (Jer. 44, 19: „um sie abzubilden“). Auch in den heiligen Kisten befanden sich unter anderen Symbolen der weiblichen Naturkraft Kuchen und zwar *πόπονα πολυόμφαλα*. Was haben nun alle diese Kuchen, die Repräsentanten weiblicher Naturkraft, unmittelbare Darstellung einer reinkosmischen Idee, die den Naturreligionen specifisch angehört, auch nur entfernt mit dem „Brod des Angesichts,“ das so genau mit specifisch israelitischen Religionsideen zusammenhängt, zu thun? Der Unterschied ist so gross, wie der zwischen Mosaismus und Naturreligion überhaupt; das einzig Gemeinsame besteht lediglich in einer Aeusserlichkeit, nämlich darin, dass auch der Mosaische Cultus sich des Symbols des Brodes bediente, wie er sich auch so vieler anderer äusserlicher, sinnlicher Dinge zur Darstellung seiner monotheistisch-ethischen Ideen bediente, mit denselben aber einen himmelweit verschiedenen, ja oft einen geradezu entgegenstehenden Sinn verband. — Wie mit den Broden und Kuchen, so verhält sichs auch mit den Tischen. Es befanden sich wohl Tische in heidnischen Tempeln, es fragt sich nur, was ihr Zweck war und wozu sie dienten. Nach Macrobius (Saturn. 3, 11) gab es „in fanis“ verschiedenerlei Geräthe zur Vollziehung der heiligen Handlungen, „quarum rerum principem locum obtinet mensa, in qua epulae libationesque et stipes reponuntur“. Hieronymus berichtet, es sei eine alte idololatrische Gewohnheit besonders in Aegypten, dass man am letzten Tag des Jahrs „ponant mensam refertam varii generis epulis et poculum mulso mistum, vel praeteriti anni vel futuri fertilitatem auspicantes.“ Bei Aristophanes (Plut. 678) wird ein Priester des Aeskulap erwähnt, der Kuchen und Feigen *ἀπὸ τῆς τραπέζας τῆς ἱερᾶς* stiehlt, wozu der Scholiast bemerkt: *Εἰσὶ γὰρ τράπεζαι ἐν ἱεροῖς, ἐν αἷς τεθέασι τὰ ἐπιφερόμενα*. Im Belustempel zu Babel befanden sich mehrere goldene

Tische, im untern Theil stand einer reichlich versehen mit Speisen (*βρώμασι*) für den Gott, welche aber die Priester mit ihren Weibern und Kindern heimlich des Nachts sich zueigneten (Bel zu B. 10—21. vgl. Herod. 1, 183. Diodor Sic. 2, 9). Im Tempel der Juno Populonia war ein prächtiger Tisch, um darauf Opfergefässe und andere heilige Geräthschaften zu stellen (Cic. de nat. deor. 3, 34). Alle diese Tische waren aus einem sehr natürlichen Bedürfnisse hervorgegangen, denn zu allem, was man aufstellen will, zumal Speise oder Geschenke, gehört ein Tisch; nur das und sonst nichts weiter hat der mosaische Tisch mit ihnen gemein. Unbegreiflich verfehlt ist es, bei ihm gar an die Lectisternien zu denken, wobei die Bilder der Götter auf Polster gelegt und ihnen Speisen vorgesetzt wurden, es waren förmliche Schmausereien, die namentlich bei den Römern gebräuchlich waren, von denen aber im Orient keine Spur zu finden ist (Lübker Real. Lexikon S. 535). Wir haben hier überhaupt ein Beispiel davon, wie kritiklos, ja unbesonnen und ungerecht man bei der Vergleichung der mosaischen Cultsymbole mit den heidnischen verfahren ist. Der mosaische Tisch mit seinem Angesichtsbrod ist etwas durch und durch characteristisch Israelitisches, zu dem es im ganzen Alterthum keine Parallele giebt; selbst Knobel erklärt bei seiner Hinweisung auf die Tische und Brode der heidnischen Culte (Ex. S. 266 und Lev. S. 555): „die Schaubrode indess sind der Jehovaverehrung eigenthümlich.“

---

§. 4.

Bedeutung des Leuchters.

Dass dieses kostbare und kunstvolle Geräthe nur dazu da war das dunkle Heilige zu erhellen und namentlich den Priestern das zu ihren Functionen nöthige Licht zu verschaffen, lässt sich nur bei einer völligen Verkennung des bedeutsamen Characters der ganzen Cultusstätte annehmen und widerlegt sich schon aus seiner komplicirten Beschaffenheit und aus der Stellung, die ihm gegeben ist. Erforderte es blos die Würde der Wohnung Jehova's, dass sie erhellt werde, wie man behauptet hat (s. oben S. 507 Hofmanns und Knobels Worte), so fragt sich, warum denn nur die eine Ab-

theilung derselben ein Licht haben und gerade die höhere, wichtigere dunkel bleiben sollte. Wäre der Würde und Ehre Jehova's eine glänzende Beleuchtung nicht viel angemessener gewesen, als eine so schwache, dürftige? oder wie konnte die Helle der vorderen Abtheilung ein Zeichen davon sein, dass Gott derselben eigentlich gar nicht „bedürfe?" Kam es ferner nur darauf an, dass die Priester bei ihren Geschäften sehen konnten, warum stand dann der Leuchter ganz am Ende des langen Raumes und nicht in der Mitte desselben? Und wenn es blos um die Helle zu thun war, warum waren die sieben Lampen nicht besser in dem langen Raum vertheilt, sondern auf Einen Punkt zusammengedrängt? warum waren es überhaupt der Lampen gerade sieben und nicht mehr oder weniger, da doch die Leuchter überhaupt nicht siebenarmig zu sein pflegten? Wie konnte auch der Verfasser des Hebräerbriefes diesen Leuchter zu den *ὑποδείγματα τῶν ἐπουρανίων* zählen (8, 5. 9, 23), wenn er nur dazu diente, den dunkeln Raum der *σκηνὴ* zu erhellen? Schon dies alles muss dahinführen, dass es mit diesem Geräthe auf etwas mehr abgesehen war, als nur auf die äusserliche „Helle", und seine religiöse Bedeutsamkeit ist um so mehr anzuerkennen, als es nicht an manichfachen Anklängen an sie in der Schrift fehlt. Um dieselbe im Einzelnen nachzuweisen, schlagen wir denselben Weg ein, wie bei der Deutung des Tisches mit dem Brode, und weil der Leuchter um des Lichtes willen da ist, das er trägt, so versuchen wir zuerst die Bedeutung des letztern zu entwickeln und sodann die des erstern nachzuweisen.

I. Das Licht. Wenn das Heilige, wie wir gesehen haben (S. 169), nicht die Wohnung des durch die Priester repräsentirten Volkes ist, sondern einen Theil der Wohnung Jehova's ausmacht, welche obwohl aus zwei Abtheilungen bestehend, doch an sich nur Eine und eine bildliche Darstellung der eigentlichen Wohnung Jehova's, des Himmels, also göttliche Offenbarungsstätte ist (S. 135. 137), so folgt daraus von selbst, dass auch das Licht, das in ihr leuchtet, göttliches, nicht irgend menschliches Licht darstellt. Der Leuchter steht unverkennbar dem Tisch mit dem Brode gegenüber, und wie dieses Brod das Brod des Angesichts Jehova's, Gottes- und Himmelsbrod bezeichnet, so ist auch das Licht des Leuchters Gottes- oder Himmelslicht, wenn auch das Oel dazu wie das Mehl zu dem Brode, von Menschen geliefert wird (S. 511). Das Zurichten dieses Lichtes für die Wohnung war, wie das Zurichten

des Brodes, den Priestern als den unmittelbaren Dienern von dem Herrn der Wohnung befohlen und ihnen als חק־עוֹלָם aufgetragen (Lev. 24, 3. 9). Es steht also hier eine biblische Grundidee in Symbolen vor uns, nämlich die, dass von Gott alles Licht und Leben, im umfassendsten Sinn dieser beiden Grundbegriffe, das physische und reale, wie das geistige und ideale, ausgeht, oder wie es Ps. 36, 10 in directen Worten ausgedrückt ist: „Bei Dir ist die Quelle des Lebens und in Deinem Lichte sehen wir das Licht," ein Gedanke, der die ganze Schrift durchdringt. Licht und Leben sind die beiden Modalitäten aller Offenbarung, Correlatbegriffe, die sich gegenseitig bedingen und unzertrennlich mit einander verbuuden sind (vgl. z. B. Ps. 56, 14. Hiob 3, 20. 33, 30. Joh. 1, 4. 8, 12 1 Joh. 1, 1–7) und insonderheit auch allen Symbolen der Offenbarungsstätte, den Stoffen, Farben und Gebilden, wie wir gesehen haben, zu Grunde liegen. Daher Menken, Witsius (Miscell. sacr. p. 419) folgend, in seinen Homilien über Hebr. 9 und 10. S. 9. mit Recht sagt: „In dem Vordertheil der Hütte war Licht und Brod, oder ein heiliges Symbol des Lichtes und Lebens. Gott ist ein Geist; Gott ist Leben und das Leben ist im Lichte. Wie diese beiden grössesten Dinge in der Natur, allermeist in der ewigen und geistigen Natur, bei einander sind und ohne einander nicht sein können, so dass kein geistiges Leben ohne Licht und kein geistiges Licht (aus Gott) ohne Leben ist — und wie alles Sehnen und Trachten der Menschen nur nach Licht und Leben hingerichtet ist, und wie alle wahrhaftige Hülfe für den Menschen nur eine Mittheilung von Licht und von Leben sein kann — so finden wir auch mehr als einmal in den Anstalten Gottes diese Dinge vereinigt, oder Dinge zusammengefügt, die Licht und Leben darstellen, verheissen, geben, oder doch darauf hinführen. Im Paradiese war ein Baum der Erkenntniss und ein Baum des Lebens; in der Wüste die leuchtende Feuersäule und das Manna; hier im Heiligthume Gottes Licht und Brod; im N. T. die Taufe, die die Alten die Erleuchtung nannten, und das Abendmahl des Herrn . . . Nur wer Gott hat, hat Licht und Leben; ausser Gott ist alles Finsterniss und Tod. Das Leben ist in den Lebendigen [den Cherubim] da . . . sie heissen die vier Lebendigen, weil sie von allem, was da ist ausser Gott die grösste Lebensfülle in sich haben und sie sind lauter Augen, denn das Leben ist im Lichte." Was nun den hier zunächst uns angehenden Begriff Licht anlangt, so ist bei allen Völkern das Licht, weil es von

allem Materiellen das wenigst Materielle ist, das unwillkürliche Symbol des Geistes; Licht und Geist sind synonyme Ausdrücke. Der Mensch hat wie ein äusseres, so auch ein inneres Auge, mit dem er Unsichtbares erkennt, sieht und unterscheidet, und das ist der Geist; die Gottheit ist ihm der höchste Geist und darum „Licht." Bauer (Symbolik I, S. 204.) sagt sehr wahr: „Dass Gott ein Licht sei, ist der Hymnenlaut, in welchen alle Religionen zusammenstimmen." Auch die Schrift lehrt: *πνεῦμα ὁ θεός*, und: *ὁ θεὸς φῶς ἐστί* (Joh. 4, 24. 1 Joh. 1, 5), aber sie fasst diesen Begriff nicht blos metaphysisch, sondern wesentlich auch ethisch. Die Natur alles Lichtes ist Fleckenlosigkeit, Reinheit, und wenn Gott „Licht" genannt wird, so wird er damit nicht blos als höchste, absolute Geistigkeit, Intelligenz und Allwissenheit, sondern auch und zwar vorzugsweise als höchste, absolute Reinheit d. i. als Heiligkeit bezeichnet, daher heisst Jes. 10, 17. Gott „der Heilige Israels" geradezu „das Licht Israels." Alles Licht, das von Gott, der Quelle des Lichtes, für Israel ausgeht, ist deshalb auch nicht blos für das Erkenntnissvermögen bestimmt, erleuchtend (Dan. 2, 22. 1 Kor. 2, 10. 2 Kor. 3, 17. 4, 6.), sondern zugleich unzertrennlich damit verbunden für das Willensvermögen, heiligend (Ps. 43, 3. 4. 1 Joh. 1, 7. Apg. 26, 18). So ist denn auch das Licht, das in der Wohnung Jehova's, die wesentlich Offenbarungsstätte ist, leuchtet, das Symbol sowohl der erleuchtenden, als auch der heiligenden Gotteskraft; Jehova wohnt unter Israel, damit sie erkennen, dass Er Gott sei, die Quelle aller Erkenntniss und der Grund aller Heiligung.

Darum trägt denn auch das Licht der Wohnung die Signatur der Siebenzahl. Es ist kein einfaches, sondern in seiner Einheit ein siebenfaches Licht. Die Siebenzahl habenwir oben (S. 237 fg.) als die Signatur des Heiligkeits- und Heiligungsbundes kennen gelernt, sie ist überhaupt die *κατ' ἐξοχήν* „heilige" Zahl und bezeichnet somit das göttliche, sich offenbarende Licht als heiliges und heiligendes Licht. Diese Bedeutung wird deutlich bestätigt durch Offb. 1, 4, wo mit unverkennbarer Beziehung auf das Licht im Heiligthum „die sieben Geister, die vor dem Thron Gottes sind" und (4, 5) die sieben *λαμβάδες* heissen, den Einen erleuchtenden und heiligenden Geist darstellen (vgl. Düsterdieck zur Stelle. S. 111.), der von dem *πατὴρ τῶν πνευμάτων* (Hebr. 12, 9), dem *πατὴρ τῶν φώτων* (Jak. 1, 17) ausgeht. Damit sind zu vergleichen die „sieben Augen auf Einem Stein" und die „sieben Augen Jehova's, die die ganze

Erde durchschweifen“ (Sach. 3, 9 und 4, 10), ingleichen die „sieben Augen des Lammes, welches sind die sieben Geister Gottes, gesandt auf die ganze Erde“ (Offb. 5, 6.). Augen heissen die letztern, weil nach Matth. 6, 22. das Auge des Leibes Licht ist, das Lichtorgan; was man auch unter dem Einen Stein verstehen mag, die sieben Augen bezeichnen das Eine Auge Gottes, sein Lichtorgan, das zu seinem Bundesvolk ausgeht und durch das Lamm zu allen Völkern der Erde. Dass diese verschiedenen Stellen zuletzt alle auf dem Mosaischen Leuchter mit seinem siebenfachen Licht beruhen, ist um so weniger zu bezweifeln, als Sacharja 4, 2 einen siebenarmigen Leuchter schaut, und Johannes, der Offb. 1, 12 den Einen Geist als sieben Geister darstellt, den siebenarmigen Leuchter in sieben einzelne Leuchter umsetzt gleich den viergestaltigen ζῴοις in vier einzelne ζῶα.) (Wir kommen unten (bei III) auf diese zurück; hier sei nur erwähnt, welche Bedeutung Ewald (Alterth. S. 435) der Siebenzahl giebt: „der Leuchter sollte ein siebenfaches Licht tragen, eins darunter höher als die andern [?], eine deutliche Anspielung auf die Woche und den Sabbath.“ Allein in keiner biblischen Stelle findet sich das heilige Licht in irgend eine Beziehung oder Verbindung mit der Woche und dem Sabbath gebracht; der Sabbath ist wohl durch die Siebenzahl als heilige Zeit significirt, ist aber keineswegs der Grund des vielfachen verschiedenen Gebrauchs dieser Zahl im Cultus (S. 235). Bei dem Tisch mit dem Brode wird des Sabbaths doch wenigstens gedacht, indem das Brod jeden Sabbath durch neues ersetzt werden musste, beim Leuchter aber wird seiner gar nicht erwähnt, seine Lampen wurden nicht alle Sabbathe, sondern jeden Morgen und jeden Abend zugerichtet (Lev. 24, 3. 8); und dass die biblischen Schriftsteller bei den sieben Lichtern des heiligen Leuchters an etwas Anderes, als an die Woche und den Sabbath dachten, erhellt aus den angeführten Stellen Sacharja's und Johannes. Wie kann auch die mittlere Lampe, die des Schafts, „das deutliche Bild des über 6 Tage hervorragenden Sabbaths“ gewesen sein, da der Sabbath nicht die Mitte der Woche, sondern principiell ihren Schluss bildet? So wenig die Zwölfzahl der Brode auf die 12 Monate des Jahres hinweist, so wenig deuten die sieben Leuchter die sieben Tage der Woche an; vielmehr wie jene die Mittheilung göttlichen Lebens, so zeigen diese die Mittheilung göttlichen Lichtes an und für Israel an.) Sehr richtig sagt Umbreit (zu Sacharja S. 388): „Das Licht an sich ist das Sinnbild des sich offenbarenden Geistes

Gottes und Mittheilung desselben ... in der Siebenzahl liegt der Begriff der Heiligung durch den Geist."

II. Der Leuchter. Zu jedem Licht, wenn es seine beabsichtigte Wirkung thun soll, gehört ein Leuchter, auf den es gestellt wird (Matth. 5, 15). Wäre aber der goldene Leuchter eine blos äusserlich nöthige Vorrichtung, so hätte es jedenfalls eines gerade so beschaffenen nicht bedurft, er würde dann gleich den verschiedenen andern nöthigen Nebengeräthen einfach aufgezählt sein (S. 93); es ist aber ausführlich und sorgfältig angeordnet, wie er gestaltet und beschaffen sein soll bis ins Einzelne, was mit äusserlicher Nothwendigkeit oder Zweckmässigkeit gar nichts zu thun hat und von ihr aus betrachtet ganz überflüssig erscheint. War aber seine besondere Beschaffenheit und Einrichtung eine wohlbedachte, beabsichtigte, so versteht sich auch von selbst, dass dieselbe nicht ausser aller Beziehung auf das Licht, das dieser Leuchter tragen sollte, gedacht und gewählt worden ist, dass sie vielmehr mit der Bedeutung des dargestellten Lichtes zusammenhängt. (Jeder Deutungsversuch, der nicht von diesem Zusammenhang ausgeht und daran festhält, kann nimmer sein Ziel erreichen.) Hat sich uns nun das Licht als Symbol des von Jehova ausgehenden erleuchtenden und heiligenden Geistes erwiesen, so fragt sich zunächst, was denn in der Schrift als Träger und Vermittler dieses Geistes bezeichnet ist. Darüber kann man wohl nicht im Zweifel sein: es ist das Wort des Herrn, und zwar das geoffenbarte. Von diesem heisst es Ps. 119, 105: „Leuchte (נֵר derselbe Ausdruck, wie von den Lampen des heiligen Leuchters) für meine Füsse ist Dein Wort und Licht (אוֹר) für meine Wege"; V. 130: „Die Offenbarung deiner Worte erleuchtet (יָאִיר)." Spr. 6, 23: „Eine Leuchte (נֵר) ist das Gebot und das Gesetz ein Licht." Ps. 19, 9: „Das Gesetz Jehova's erleuchtet die Augen." 2 Petr. 1, 19 wird das geoffenbarte prophetische Wort die Leuchte (λύχνος) am finstern Ort genannt. (Zu Sach. 4, 1 bemerkt Hieronymus: „Hebraei candelabrum aureum solidum legem id est *νόμον* interpretantur," und Ligtfoot (Opp. I, p. 183) erklärt daher: „Lumen lychnuchi ante oculos ipsorum positi significabat lumen legis, qua erant ducendi.") Die Wörter, welche im Kal hell, licht sein, glänzen, flammen heissen, bedeuten im Hiphil hellmachen durch das Wort, nämlich erleuchten, belehren, unterweisen, vgl. אוֹר, יָרָה, זָהַר, נָגַהּ; der Inbegriff des ganzen geoffenbarten göttlichen Wortes heisst תּוֹרָה von יָרָה (Fürst Lex. s. v.). Diejenigen, welche den Beruf haben,

das Wort des Herrn zu verkündigen, zu verbreiten und dadurch zu erleuchten, vermögen dies durch den Geist des Herrn, der ihnen gegeben ist, sie sind wie Träger des Geistes (Lichtes), so auch Träger des Wortes Gottes. So die Propheten (Jes. 59, 21. 61, 1. 2 Petr. 1, 21), die Apostel (Matth. 5, 16. 10, 20. Apg. 4, 31.), ja ganze Gemeinden, insofern sie das Wort des Herrn angenommen und durch dasselbe den Geist des Herrn erhalten haben (Gal. 3, 2 fg.), werden „Lichter“ genannt (Ephes. 5, 8. Phil. 2, 15) und mit Leuchtern verglichen (Offb. 1, 20). Betrachten wir nun die Gestalt und ganze Beschaffenheit des heiligen Leuchters, so zeigen sich im Ganzen wie Einzelnen die deutlichsten Beziehungen und Hinweisungen auf das Wort des Herrn als den Träger seines Geistes und Vermittler heiligender Erkenntniss und Erleuchtung. Sieht man zunächst auf die immerhin eigenthümliche Gestalt des Ganzen, so ist sie unverkennbar die eines Baums; er hat einen Stock oder Stamm, auf beiden Seiten laufen aus demselben Aeste oder Zweige, welche Knospen und Blüthen tragen, alle einzelnen Theile führen Namen, die dem Pflanzenreiche angehören. Die Symbolisirung aber des Wortes des Herrn durch einen Baum mit Zweigen, Knospen und Blüthen kann um so weniger auffallend erscheinen, als überhaupt in der Schrift das Wesen, die Kraft und Wirkung dieses Wortes, seine Eigenschaften und Eigenthümlichkeiten durch nichts so häufig bezeichnet und erläutert werden, als durch Bilder und Ausdrücke, die vom Pflanzenreiche hergenommen sind und auf Personen, in welchen die Wirkung des göttlichen Wortes zur Erscheinung kommt, übertragen werden. Es wird dies kaum einer näheren Nachweisung noch bedürfen; wir verweisen Beispiels halber nur auf einige Stellen, wie Ps 1, 2. 3. 92, 13. Spr. 11, 28. 30. Jes. 55, 10. 11. 61, 3. Matth. 13, 3 fg. Apg. 12, 24 1 Kor. 3, 6. 7. Phil. 1, 11. Jak. 1, 21. 1 Petr. 1, 23 fg. Hebr. 6, 4—8. u. s. w. Eignet sich aber das Reich der Vegetation überhaupt dazu, die Kraft und das Wesen des göttlichen Wortes bildlich zu bezeichnen, so ist es ja der Baum, zumal, wenn er Aeste, Knospen und Blüthen trägt, der alle vegetativen Kräfte in sich vereinigt und als ihr Repräsentant angesehen werden kann; für diese ganze Anschauungsweise gab es kein treffenderes Symbol des göttlichen erleuchtenden und heiligenden Wortes des Herrn, als den Baum. Sagt doch selbst noch der Koran (Sure 14. Ausg. von Ullmann): „Das Wort Gottes gleicht einem guten Baum, dessen Wurzel fest in der Erde steht und dessen

Zweige bis an den Himmel reichen, und mit dem Willen seines Herrn zu jeder Jahreszeit seine Früchte bringt.“ Beachtenswerth ist es auch, wie die Begriffe Licht, Geist, Wort und Leben in der Persischen Religionslehre in dem Symbol des Baums miteinander verbunden sind. Das Ur- und Schöpfungswort Honover ward in drei Momenten symbolisirt: im ersten erscheint es als Geist, als Licht- und Lebensgeist, im zweiten ward das Wort verkörpert als Baum, der die Krone des ganzen Pflanzenreichs war und wunderbare Belebungskraft hatte, im dritten wird das Licht- und Lebenswort Mensch (Homanes) und verkündigt das Gesetz, welches dem Perser auch Licht und Wort heisst. Die Mythe drückt sich daher auch so aus: Gott habe den Geist des Propheten, durch welchen das Gesetz oder Wort gegeben worden, in einen Baum eingeschlossen (Vgl. Creuzer Symbol. I, S. 224. Kleucker Zendavesta I, S. 37. Kanne erste Urkunden der Gesch. S. 454.).

Wenden wir uns nun zu den Einzelnheiten des heiligen Geräthes, so fällt vor allem das Bestimmt sein derselben nach Zahl und Maass ins Auge, über dessen Bedeutsamkeit im Allgemeinen nach S. 189 und 191. kein Zweifel sein kann. Als die das Ganze beherrschende Hauptzahl erscheint aus oben (S. 537) angegebenen Gründen die Sieben; in ihr geht der ganze Leuchter gleichsam auf, indem die sieben Lampen seine Spitze und Fronte bilden; in den übrigen Einzelnheiten erscheint sie zerlegt in ihre beiden Bestandtheile, die Zahlen Drei und Vier, auf denen ja ihre Bedeutung beruht (S. 235—241). Drei Arme oder Zweige gehen vom Schaft aus, und jeder derselben hat drei Zierrathen, deren jede wieder aus drei Gebilden besteht, während der Schaft oder Stock dieser dreifachen Zierrathen vier hat (S. 205. 213.); nach Josephus (Antq. 6, 3, 9) brannten von den sieben Lampen drei am Tage, die andern vier kamen in der Nacht dazu. Das Wort des Herrn ist das erscheinende, verkörperte, von Gott ausströmende, heiligende Licht; am Leuchter, dem Träger dieses Lichtes, haftet auch dessen symbolische Zahl, die Sieben (vgl. Ps. 12, 7: die Worte Jehova's sind hell, leuchtend, Silber, ausgeläutert siebenmal). Wichtiger und bezeichnender noch als diese Zahlenbestimmung ist die Beschaffenheit der Zierrathen des Leuchters. Dass sie keine sinnlose Zierden sind, blosse erfundene Kunstgebilde, versteht sich von selbst, der alte Mosaismus kennt dergleichen so wenig, wie das hohe Alterthum überhaupt. Sie gehören aber nicht sowohl dem Reich der Vegetation im Allgemeinen, namentlich nicht verschiedenen Arten

und Gattungen derselben, sondern, wie oben nachgewiesen worden (S. 494), einem bestimmten Baum an, nämlich dem Mandelbaum. Warum nun der Leuchter die Insignien gerade dieses Baumes tragen sollte, erklärt sich aus zwei andern biblischen Stellen, an welchen er als Symbol erscheint, aus Jer. 1, 4—12 und Num. 17, 16—24. Die erstere berichtet die Bestellung Jeremia's zum Propheten. Die Befürchtung, zum דָּבָר als zu jung untüchtig zu sein, wird ihm V. 8 durch ein kräftig aufmunterndes Wort und darauf durch ein Gesicht (V. 11) benommen. Er erblickt einen מַקֵּל שָׁקֵד d. i. einen Mandelbaum-Sprössling, dessen Bedeutung ihm V. 12 dahin erklärt wird: „Du hast richtig gesehen, denn Ich bin שֹׁקֵד über meinem Wort, es zu thun" d. i. es zu erfüllen. Bereits oben wurde bemerkt, dass der Mandelbaum deshalb שָׁקֵד heisst, weil er unter allen Bäumen der zuerst erwachende d. h. Blüthen und Früchte treibende Baum ist und sich durch diese Triebkraft vor allen andern Bäumen auszeichnet. Darum eignete sich gerade dieser Baum zum Bild des Wortes Jehova's, welches wie kein anderes Wort Triebkraft hat, lebendig und wirksam ist, zur Reife gedeiht und in Erfüllung geht (Hebr. 4, 12. 1 Petr. 1, 23). Richtig sagt Philippson (Israel. Bibel S. 461): „Auf diese Weise wird durch diese Verzierungen der Gedanke dargestellt, dass das Licht der Erkenntniss immer wachsam und wirkend, unfehlbar Blüthen und Früchte am Baume des Lebens treiben und schaffen wird, so wie das Wort Gottes als Träger der Erkenntniss immer blühet und reifet."*) Die andere

---

*) Verfehlt scheint es mir, wenn mehrere Ausleger in dem Mandelbaum nur ein Bild der Schnelligkeit erblicken, wofür es ja viel treffendere Symbole gab, oder wenn andere unter מַקֵּל einen eigentlichen Stab oder „Stock zum Dreinschlagen" verstanden wissen wollen, weil der Zusammenhang, nämlich das gleichfolgende Gesicht vom siedenden Topf (V. 13), erfordere, dass ein „Züchtigungswerkzeug" gemeint sei. So zuletzt noch Nägelsbach z. St. (in Lange's Bibelwerke A. T. XV. S. 6). Dass מַקֵּל nur Stock, baculus, und nicht auch Ast, Sprössling heissen könne, lässt sich nicht behaupten (s. vielmehr Gesenius u. Fürst s. v.) Wie hätte auch Jeremia den kahlen Stock sogleich als Holz des Mandelbaums erkennen können? oder trug man überhaupt und gewöhnlich Stöcke und Stäbe von diesem Holz? Die Pointe liegt hier, wie Nägelsbach selbst gesteht, in dem „Frisch- und Saftig-werden", und nicht in der Härte des Holzes, mit dem man schlägt oder auf das gestützt man geht. Dafür spricht auch ganz der Zusammenhang. Jehova verheisst hier dem Propheten seine Worte in den Mund zu legen, sowohl „zu bauen und zu pflanzen", als „zu verderben und zu zerstören;" auf ersteres bezieht sich das Gesicht V. 11, auf letzteres das Gesicht V. 13.

Stelle giebt an, dass von den zwölf Stäben, die im Heiligthum niedergelegt waren, um zu erfahren, bei wem das Priesteramt bleiben solle, allein der Stab Aarons sprossete, blühete und Mandeln trug. Sprossen und Blühen war überhaupt Insigne des Priesterthums (s. oben S. 432); dass aber der Stab gerade Mandelblüthen und Mandelfrüchte hervortrieb, muss mit dem besondern Wesen des Priesterseins in irgend einer Beziehung stehend gedacht worden sein. Der Priesterstand war aus dem ganzen Volk erwählt und ausgesondert, die heiligende Erleuchtung, die von Jehova ausgeht, zu vermitteln, und es war ihm deshalb nicht bloss die Besorgung der im Gesetz angeordneten Cultushandlungen, sondern auch die Bewahrung des göttlichen Wortes (תּוֹרָה) zur Bekanntmachung anvertraut; es war der eigentliche Lehrstand in Israel, der Stand, dem die Verbreitung religiöser, heiligender Erkenntniss oblag (Lev. 10, 11. Deut. 33, 9. 10. Mal. 2, 7. Ezech. 7, 26. Hagg. 2, 11.) Auch im heidnischen Alterthum erscheint die Mandel und der Mandelbaum als Symbol, aber sehr charakteristisch als Symbol der physischen Lebens- und Triebkraft, ja des Phallus selbst (vgl. Movers Rel. der Phönicier S. 578). Wie bestimmt tritt hier wieder der oben (S. 51.) hervorgehobene Unterschied zwischen der kosmischen und ethischen Anschauungsweise zu Tage!

III. Wie der Tisch mit seinen Broden, so hat auch der Leuchter mit seinen Lichtern sehr verschiedene Deutungen erfahren, die von der bisher nachgewiesenen mehr oder weniger abweichen. Die früheste derselben, deren bereits oben (S. 153. 246.) gelegentlich gedacht wurde, findet sich bei Philo, welcher (de vita Mos. III, p. 669. vgl. Qui rer. div. haer. p. 511) sagt: *Λαμπάδια τε καὶ λύχνοι ἑπτὰ σύμβολα τῶν λεγομένων παρὰ τοῖς φυσικοῖς ἀνδράσι πλανήτων· ὁ γὰρ ἥλιος ὥσπερ ἡ λυχνία, μέσος τῶν ἓξ τεταγμένος, ἐν τετάρτῃ χώρα φῶς φορεῖ τοῖς ὑπεράνω τρισὶ καὶ τοῖς ὑφ' αὐτὸν ἴσοις, ἁρμοζόμενος τὸ μουσικὸν καὶ θεῖον ὡς ἀληθῶς ὄργανον.* Dieselbe Deutung giebt auch Josephus (Antiq. 3, 6, 7: *τοὺς πλανήτας καὶ τὸν ἥλιον*), von dem sie auf die Kirchenväter übergieng, so dass sie sich dann Jahrhunderte lang in der Kirche unangefochten erhielt, denn noch Thomas von Aquin sagt (Sum. theol. I, 2. quaest. 102): „Habebat autem candelabrum septem calamos, ut Josephus dicit, ad significandum septem planetas, quibus, totus mundus illuminatur; et ideo ponebatur candelabrum ex parte australi, quia ex illa parte est nobis planetarum cursus.“ Da die Schrift

von den 7 Planeten nichts weiss, ja nicht einmal ein Wort für sie hat, geschweige ihrer in besonderer Weise gedenkt, so ist es eigentlich auffallend, dass man in der Kirche sich bei dieser heidnisch-kosmischen, dem Mosaismus völlig fremden Auffassung, von der auch die rabbinische Tradition nichts weiss, begnügen konnte. In der Zeit, wo man sich eifriger und genauer mit den Cultgegenständen beschäftigte, im 17. Jahrhundert, trat die Deutung auf die Planeten mit Recht ganz in den Hintergrund und an ihre Stelle die rein typische, die den Leuchter mit seinem Licht für ein unmittelbares Ab- und Vorbild Christi erklärt und alle Einzelheiten bis auf die Lichtschneuzen ebenso mechanisch als willkürlich auf christlich-religiöse Verhältnisse und Eigenschaften bezieht. Wir verweisen der Kürze halber auf Lund jüdisch. Heiligth. S. 132 und die Angaben der Starke'schen Synopsis I, S. 1162. und unterlassen es, auf's Einzelne einzugehen, da auch hier wie bei dem Tisch alle Mängel und Gebrechen der alten Typik sich zusammen finden. J. D. Michaelis (typ. Gottesgelahrtheit S. 144 fg.) bestritt diese ältere typische Deutung und war „am geneigtesten, unter den 7 brennenden Lampen die reine Lehre zu verstehen, die das Heiligthum Gottes, das ist die Kirche erleuchtet"; da er aber selbst gesteht, davon nicht fest überzeugt zu sein, so fand er um so weniger in der folgenden kritischen Zeit Anklang, und die rein äusserliche, bedeutungslose Auffassung wurde die allgemeine. Erst J. Fr. v. Meyer war es, der in dessen Bibelbedeutungen (S. 225) wieder eine eigentliche Deutung versuchte. Er erblickt in der Form des Leuchters mit dessen halbkreisförmigen, von einem Stock durchschnittenen Röhren ein dreifaches hebräisches ש und weil dieser Buchstabe Ton und Name des Feuers (Lichtes) habe und hieroglyphisches Zeichen Gottes gewesen sei, so erklärt er den Leuchter für „ein Bild des dreieinigen Gottes" und bezieht sodann die 22 Zierrathen (s. oben S. 496) auf die Zahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets. Wir führen diese Deutung an, weil sie offenbar mit kabbalistischen Ideen zusammenhängt, wie sie in dem Buche Jezirah, das von Meyer später (1830) übersetzt und herausgegeben hat, enthalten sind. Einer ausführlichen Widerlegung bedarf übrigens diese Deutung, so sinnreich sie auch durchgeführt ist, nicht. Der Mosaismus hat die Lehre von dem „dreieinigen" Gott noch nicht, geschweige denn, dass er gegen Ex. 20, 4. ein Bild desselben aufstellte. Die Zahl 22 lässt sich zwar noch eher auf die 22 Buch-

stabenzeichen beziehen, als mit so manchen älteren Auslegern, die irrig nur 18 Zierrathen annehmen und meinen, 18 sei die Zahl der Heiden und bezeichne den Leuchter als „das Licht der Heiden“; allein was soll, von allem andern abgesehen, in der heiligen Wohnung Jehova's eine symbolische Darstellung des hebräischen Alphabets? Von viel grösserem Belang ist die in neuester Zeit üblich gewordene, gleichfalls schon oben angeführte Deutung, welche den Leuchter für ein Symbol des Volkes Israel und das siebenfache Licht für ein Symbol der diesem Volke eigenthümlichen geistlichen Erkenntniss erklärt. „Als Träger des Geistes Gottes, sagt Hengstenberg (Beitr. III, S. 645), kann der Leuchter nur die Gemeinde Gottes, das Bundesvolk bezeichnen. Ebenso auch das Licht; es kann nur die Wirkung des Geistes bezeichnen, das geistliche Licht, welches die geisterfüllte Gemeinde in die umgebende Finsterniss ausstrahlt.“ Dasselbe giebt Kurtz (a. a. O. S. 59) an: „Im Leuchter mit seinem Lichte erkennen wir nach den ausdrücklichen Angaben in Sach. 4 und Apok. 1, 20 ein Bild des mit geistlicher Erkenntniss angethanen Volkes,“ und (S. 47): „das Licht, das hier vom Volke dargebracht wird, muss also auch des Volkes Licht sein, das es als Frucht und Bewährung seinem Gotte darbringt.“ Damit stimmt auch Kliefoth (theol. Zeitschr. 1862. S. 44) überein: „Dieser Leuchter stellt das Volk Gottes dar,“ ausführlich spricht er sich im Commentar zum Proph. Sacharja S. 56—61 darüber aus und sagt: „Wie das Brod der Schaubrode oder der Weihrauch des Räucheraltars nicht ein den Menschen von Gott Gegebenes, sondern umgekehrt ein von den Menschen Gott Dargebrachtes sind, so auch ist alles von dem Volke darzubringende Oel des Leuchters nicht der von Gott dem Menschen zukommende heilige Geist mit seiner Kraft und Gnade, welche vielmehr bei diesem Cultusact durch das entzündende heilige Feuer bedeutet werden, sondern vielmehr dasjenige Menschliche, was, Gotte hingegeben, von Gott durch das Feuer seines Wortes und Geistes gereinigt und belebt, zum leuchtenden Licht gemacht wird.“ Da diese Deutung sich auf das unmittelbare und ausdrückliche Zeugniss der h. Schrift beruft und jeder andern alle Begründung abspricht, so ist eine genauere Prüfung derselben um so nothwendiger, als man aus ihr zugleich geschlossen hat, dass, wie der Leuchter, so „auch die beiden andern Geräthe, Tisch und Altar, als Repräsentanten des Volkes, auch ohne dass dies irgendwo in der

Schrift ausdrücklich angegeben sei, blos per analogiam gedeutet werden müssten“ (Kurtz S. 42).

Die erste der beiden Hauptstellen, auf die man sich beruft, ist Sach. 4, 1—10. Der Prophet schaut einen ganz goldenen Leuchter mit sieben Lampen, auf ihm und über ihm einen Oelbehälter und sieben Giessröhren für die Lampen, und zwei Oelbäume, einen zur Rechten, den andern zur Linken des Oelbehälters. Auf die Frage des Propheten nach der Bedeutung dieses Gesichts antwortet der Angelus interpres V. 6 und 7: „Dies ist das Wort Jehova's an Serubabel: Nicht durch [menschliche] Stärke und nicht durch [menschliche] Macht, sondern durch meinen Geist, spricht Jehova Zebaoth [geschieht es]. Wer bist du grosser Berg? Vor Serubabel [sollst du werden] zur Ebene! [d. i. kein noch so grosses Hinderniss soll Serubabel bei dem Wiederaufbau des Tempels im Wege stehen]. Und er [Serubabel] führt herauf den Stein des Hauptes [d. i. den Schluss- oder Giebelstein] unter lautem Rufen: Gnade, Gnade ihm! Und es geschah das Wort Jehova's zu mir also: Die Hände Serubabels haben den Grund gelegt zu diesem Hause und seine Hände werden es vollenden, und du wirst erkennen, dass Jehova Zebaoth mich zu euch gesandt hat. Denn wer [auch immer] den geringen Tag [d. i. den Tag des geringen Anfangs] verachten mag, man wird [doch noch] mit Freuden das Senkblei [Bauwerkzeug] in der Hand Serubabels sehen; jene [Kap. 3, 9 erwähnten] sieben Augen, sie sind es, welche die ganze Erde durchschweifen“ [d. i. sie werden darüber wachen, dass nichts die Ausführung und Vollendung des begonnenen Werkes zu hindern vermag]. — Wir haben es hier nicht mit einer vollständigen Erklärung dieser Stelle zu thun, es kommt uns nur auf zweierlei an, nämlich ob der visionäre goldene Leuchter, der allerdings unverkennbar auf den im Mosaischen Heiligthum hinweist, ein Symbol des alten Bundesvolkes ist, und ob das für denselben bestimmte Oel (Licht) die geistliche Erkenntniss dieses Volkes bedeutet. Dass die ganze Vision jedenfalls zunächst den Wiederaufbau des Tempels durch Serubabel betrifft, leidet nach V. 9 und 10 keinen Zweifel; und ebenso unbestreitbar ist, dass sie zeigen soll, dieses Werk könne und werde nur durch den Geist Jehova's ausgeführt werden. Daraus schon geht hervor, dass das dem Leuchter so stark und reichlich von obenher zuströmende Lichtmaterial nicht irgend etwas „Menschliches“, sondern gerade im Gegensatz zu allem Menschlichen den Geist Jehova's bezeichnet. Es ist daher schwer zu be-

greifen, wie man eine Stelle, in der aller Nachdruck auf den Beistand des Geistes Gottes gegenüber jeder menschlichen Kraft und Stärke gelegt wird, als eine „ausdrückliche Angabe“ dafür anführen kann, dass das Licht des Leuchters ein Bild der geistlichen Erkenntniss des Volkes sei, welche dasselbe Gotte als eine Gabe und Opfer darbringe. Was hat auch die geistliche Erkenntniss des Volkes Israel mit dem Wiederaufbau des Tempels, der doch jedenfalls hier nicht blos und allein typisch aufgefasst werden kann, irgend zu thun? Was sodann aber den Leuchter betrifft, so erscheint er hier keineswegs blos als das für das Licht nothwendige, an sich jedoch bedeutungslose Geräthe, er bildet vielmehr die eigentliche Grundlage, ja die Hauptfigur des ganzen Gesichts und muss daher auch zu dem Hauptgegenstand desselben in einer bestimmten Beziehung stehen, also zum Wiederaufbau des Tempels, er weist auf diesen selbst hin. Ganz mit Recht sagt Hofmann (Weiss. und Erfüll. I, S. 343): „Das Wort der Deutung, welches der Engel giebt, sagt nur soviel, Serubabel solle diesem Gesicht entnehmen, dass Gottes Werk nur durch Gottes Geist gelingen wolle, dann aber gelingen müsse.... So viel sieht man leicht, das Oel ist der Geist Jehova's, und der Leuchter ist das Werk, welches Gott durch seinen Geist vollbringen will, nämlich das Werk des Tempels.“ Was hier das Gesicht bildlich darstellt, spricht Haggai (2, 4 fg.) in Worten aus. Gegen diese Auffassung des Leuchters wird zwar besonders geltend gemacht: „Der Leuchter, der nur ein einzelnes Tempelgeräthe ist, kann nicht den ganzen Tempel darstellen“ (Kliefoth S. 61. Keil Sach. S. 551); allein gerade dieses Bild lag der Anschauung des Propheten näher, als so manches andere der kühnen Bilder, deren er sich sonst zu bedienen pflegt. Was nämlich der Leuchter im Verhältniss zum brennenden, leuchtenden Oel ist, Träger, Vermittler und Verbreiter des Lichtes, das ist der prophetisch-alttestamentlichen Anschauung überhaupt der Tempel im Verhältniss zum Geist Jehova's; in ihm als der Wohnung Jehova's koncentrirt sich die göttliche Gegenwart und damit auch das Licht der göttlichen Offenbarung, welches zunächst für Israel bestimmt ist, das aber zu allen Völkern sich verbreiten soll. Insofern nun ist der Tempel selbst ein Lichtträger und kann als ein heiliger, ganz goldener (d. i. göttlicher, himmlischer) Leuchter dargestellt werden. Auf dem Berg Zion stehend geht von ihm die תּוֹרָה d. i. die Offenbarung, das Licht (אוֹר) Gottes für alle Welt aus, und einst wird dieser „Berg des Hauses Jehova's festgestellt

sein auf dem Gipfel der Berge“ und zu ihm werden strömen alle Völker, um erleuchtet zu werden, und auch das Haus Jakob wird sich dahin aufmachen, um zu wandeln im Lichte (בְּאוֹר) Jehova's. Jes. 2, 2—5. Mich. 4, 1. 2. Dass der visionäre Leuchter ein Bild des Volkes Israel sei, sagt die Stelle so wenig „ausdrücklich,“ dass sie es eher geradezu widerspricht; denn das Haus, was die Hände Serubabels gegründet haben und zu dessen Vollendung ihm die Vision den nothwendigen Beistand des Geistes Jehova's verheisst, ist ja nicht das Volk Israel, sondern erklärtermassen der bereits begonnene sichtbare Tempelbau. Auf das alte Bundesvolk als solches bezieht sich nichts in dieser ganzen Vision, geschweige denn dass es der Hauptgegenstand derselben wäre; der Geist Jehova's, Serubabel und der Tempel sind genannt, das Volk Israel aber nicht einmal erwähnt.

Die andere biblische Stelle, mit der man die Deutung vom Volk Israel begründet, ist Offb. 1, 12 fgg. Johannes schaut sieben goldene Leuchter, von denen ihm V. 20 gesagt wird: „Die sieben Leuchter, welche du gesehen hast, sind sieben Gemeinden.“ Die Hinweisung dieser Vision auf die des Sacharja ist unverkennbar, es sind aber aus dem Einen Leuchter hier sieben geworden, ähnlich wie Kap. 4, 6. 7. der einheitliche Ezechielische Cherub in vier einzelne ζῶα auseinander gegangen. Es ist jedoch anerkannt, dass die sieben Gemeinden, den sieben Geistern V. 4 entsprechend, die Gesammtheit der christlichen Gemeinden, die Eine Kirche Christi darstellen und repräsentiren, wie die sieben Geister V. 4 den Einen in sich ungetheilten Geist Gottes oder den heiligen Geist. Bei Sacharja ist der Eine Leuchter, wie wir gesehen haben das Bild des von Serubabel zu erbauenden Tempels, der als solcher die Wohn- und Offenbarungsstätte Jehova's ist, der sichtbare Sitz des göttlichen Geistes und Lichtes. Im neuen Bunde aber hat dieser sichtbare Tempel aufgehört, die Centralstätte göttlicher Offenbarung zu sein; durch Christum ist ein neuer Tempel gegründet, der aus lebendigen Steinen (1 Petr. 2, 5) besteht, nämlich die Gemeinde, so dass der Apostel schreibt: „Wisset Ihr nicht, dass Ihr der Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in Euch wohnet?... der Tempel Gottes ist heilig, der seid Ihr“ (1 Kor. 3, 16) und: „Ihr seid der Tempel des lebendigen Gottes“ (2 Kor. 6, 16). An die Stelle des Einen Lichtträgers im alten Bunde, des Tempels, ist nunmehr die Eine Gemeinde der an Christum Gläubigen getreten (Ephes. 2, 21. 22), welche die „Kin-

der des Lichtes“, ein φῶς ἐν κυρίῳ sind (Eph. 5, 8. 9. Phil. 2, 15). Die Apokalypse nun ist ihrem ganzen Inhalte nach die visionäre Darstellung der Verbreitung dieses Lichtes bis zu seinem Sieg über alle Finsterniss, höchst treffend beginnt sie daher mit dem Symbol des Leuchters. Daraus folgt aber nicht, dass, weil die sieben apokalyptischen Leuchter die Gesammtheit der Gemeinden darstellen, welche der heilige Geist sammelt, erleuchtet und heiliget, auch der Leuchter, den Sacharja schaute, ein Bild des durch leibliche Geburt bedingten alttestamentlichen Volkes sein müsse, und noch weniger, dass, weil dieser visionäre Leuchter auf den der Mosaischen Cultusstätte hinweist, letzterer ein Symbol des mit „geistlicher Erkenntniss angethanen Volks des alten Bundes“ ist. Dem Bild des heiligen Leuchters liegt die Idee zu Grunde, dass er Träger des göttlichen Lichtes (= Geistes) ist, und darum konnte er sowohl zum Bild des alttestamentlichen sichtbaren Tempels, als zum Bild des neutestamentlichen unsichtbaren Tempels dienen: das göttliche Licht, der Geist Gottes ist das Gemeinsame beider, das tertium comparationis. Im alten Bunde wird niemals das Volk Israel der Tempel oder das Haus Gottes genannt, noch weniger heisst so ein einzelner Frommer des alten Bundes; die Wohnung Jehova's steht in Mitten der Söhne Israels, aber sie sind nicht selbst diese Wohnung. Im neuen Bunde dagegen heisst nicht nur die Gesammtheit der an Christum Gläubigen, sondern auch jedes einzelne Mitglied der Gemeinde, insofern der Geist Gottes in ihm wohnt und es von demselben erfüllt ist, ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ (Eph. 2, 21. 1 Kor. 3, 17). Es ist daher ein ganz äusserliches, mechanisches, das Wesen der beiden Heilsökonomieen ignorirendes Verfahren, wenn man die Deutung der sieben apokalyptischen Leuchter ohne Weiteres für eine Deutung des visionären Leuchters bei Sacharja erklärt und gar sie für ein „ausdrückliches“ Zeugniss ausgiebt, dass der Mosaische Leuchter des Heiligthums das Symbol des Volkes Israel sei. Keil fährt an der schon oben S. 513 angeführten Stelle mit Recht fort: „Es kommen hier (Offb. 1, 20) nicht die Leuchter als solche in Betracht, sondern vielmehr die auf ihnen befindlichen Leuchten, welche die sieben ἐκκλησίαι abbilden, sodann aber bezeichnen hier die ἐκκλησίαι nicht sowohl die Personen oder Menschen, welche die Gemeinden ausmachen, sondern vielmehr Gemeinwesen, als die von Gott geordneten und mit seinem Geist belebten Formen, in deren Siebenzahl

und siebenfacher Ausprägung die christliche Kirche zur Erscheinung kommt.“

Können nach dem allem beide biblische Stellen, die proph. und die apokal., die Auffassung des heiligen Leuchters als ein Bild des Volkes Israel nichts weniger als bestätigen, so kommt schliesslich noch hinzu, dass die Anordnung und Beschreibung des Geräthes dieser Auffassung geradezu entgegensteht. Was vom Bau des ganzen Heiligthums gesagt ist, dass es nach dem von Mose auf dem Berge geschauten תַּבְנִית gemacht werden soll (Ex. 25, 9), das wird insbesondere noch von dem heiligen Leuchter wiederholt befohlen Exod. 25, 40. Num. 8, 4. Dieser stellte also um so weniger das Volk dar, als es zu dessen Darstellung keiner Vision bedurft hätte, und die so genau und sorgfältig angegebenen Einzelheiten seiner Beschaffenheit sich gar nicht auf das Volk Israel deuten lassen, wie denn auch noch Niemand nur versucht hat, dieselben in diesem Sinne zu deuten.

IV. In den heidnischen Culten sieht man sich vergeblich nach Parallelen zu dem Leuchter des Mosaischen Heiligthums um. Wohl gab es Tempel, in denen ein beständiges Feuer unterhalten wurde, wie namentlich in den Cultusstätten der alten Perser, die Feueranbeter waren. So brannte in dem Ateschgah (d. i. Feuertempel) der Magier ein solches fortwährendes Feuer, welches ein Symbol des alles durchdringenden und belebenden Urfeuers war (Kleuker Zendavesta III, S. 239). Aehnlich verhielt es sich mit dem Feuer in dem runden Tempel der Vesta, von welchem Plutarch (Num. 11) bemerkt, er sei ein Bild des Universums, in dessen Mitte nach Pythagoräischer Lehre der Heerd des Feuers, das Centralfeuer sich befinde. Dass dieses Natur- und Weltfeuer, welches Bild der Gottheit selbst war, mit dem Licht des Mos. Leuchters, welches Symbol des erleuchtenden und heiligenden Geistes Jehova's war, nicht entfernt etwas zu thun hat, versteht sich von selbst. Noch weniger lassen sich die sieben Lichter dieses Leuchters mit den sieben Lampen vergleichen, welche die Brahmanen anzünden, wenn sie dem Lingam opfern (Müller Glauben, W. und K. der alten Hindu S. 329), oder mit den sieben Feuern, die im Zendavesta erwähnt sind (v. Hammer Wiener Jahrb. II, S. 307); denn diese beziehen sich auf die sieben (leuchtenden) Planeten, die der Mosaismus nicht kennt, geschweige verehren lehrt. Man hat auch auf Aegypten hingewiesen, wo nach Herodot 2, 62 in Sais ein Fest sei gefeiert worden, bei welchem Nachts viele Lampen unter freiem

Himmel angezündet wurden, und das deshalb λυχνοκαΐα hiess (Rosenmüller a. u. n. Morgenland II, S 105.); hier fehlt aber jede Spur von Aehnlichkeit mit dem Einen im Heiligthum beständig leuchtenden Licht. Wenn Heeren (Ideen II, 2. Beil. D. S. 831) unter den heiligen Geräthen, die er auf den Sculpturen der Tempelruinen des alten Theben abgebildet glaubt, namentlich „die heiligen Leuchter" des Mos. Heiligthums anführt, so ist dies ein offenbares Versehen. Ich habe in den ägyptischen Bildwerken eifrig nach einem oder mehreren Leuchtern gesucht und keinen auch nur irgend dem Mosaischen ähnlichen entdecken können; Weiss, der in seiner „Kostümkunde" so sorgfältig die Geräthschaften aller alten Völker aufzählt und Abbildungen giebt, führt von keinem Volk heilige Leuchter oder überhaupt Leuchter an, die mit dem Mosaischen eine auch nur entfernte Aehnlichkeit haben. Was Plinius (hist. nat. 34, 8) berichtet: „Placuere et lychnuchi pensiles in delubris autarborum modo mala ferentium lucentes: qualis est in templo Apollinis Palatini, quod Alexander Magnus Thebarum expugnatione captum in Cyme dicaverit eidem Deo," gehört jedenfalls in eine viel spätere Zeit, als in die mosaische und kann schon darum nicht als Muster für den Leuchter des Mosaischen Heiligthums betrachtet werden. Appollo ist der Lichtgott, Helios; ihm solche Geräthe als Weihegeschenke darzubringen, welche Licht tragen und verbreiten, war sehr natürlich. Bei Gades befand sich im Tempel des phönicischen Melkarth (Herakles, Sonnen- und Feuergott) ein goldener Oelbaum, an dessen kunstvoll gebildetem Laubwerk statt der Früchte eine Menge Smaragde hiengen (Movers Rel. der Phöniz. S. 613); der phönicischen Lichtgöttin Onka war der Oelbaum heilig, dem man eine feurige Natur zuschrieb (Ebendas. S. 646). Alle diese Symbole sind rein kosmischer Art, ächte Erzeugnisse der Naturreligion, mit der der mosaische Leuchter auch nicht im leisesten Zusammenhang steht; er ist vielmehr ein durch und durch mosaisches Original, das sowohl der äussern Beschaffenheit als der Bedeutung nach nirgends im ganzen Alterthum seines Gleichen hat.

§. 5.

Bedeutung des Räucheraltars.

Wie bei den zwei vorigen Geräthen haben wir auch bei diesem Altar und Räucherwerk jeden Theil für sich zu betrachten und dabei von letzterem auszugehen, weil ersterer dazu in demselben dienenden Verhältniss steht, wie der Tisch zum Brod und der Leuchter zum Licht.

I. Das Räucherwerk führt nicht nur einmal, sondern ständig und ausschliesslich den Namen קְטֹרֶת הַסַּמִּים, welcher daher auch bei Aufsuchung der Bedeutung vor allem in Betracht kommt (S. 92). Das Wort קְטֹרֶת ist ein Derivatum von קָטַר, welches im Hiphil הִקְטִיר der technische Ausdruck für das Anzünden Alles dessen ist, was auf dem Altar verbrannt wird (Lev. 1, 9. 13. 2, 2. 9. 3, 5. 11. 4, 10, 19. 26. 31. 5, 12. 6, 8. 7, 5. 31. 8, 28. 9, 10. 13. 17. 20.). קְטֹרֶת heisst somit nicht an sich schon Räucherwerk, sondern eigentlich nur Anzuzündendes, Anzündung, wie denn Ps. 66, 15. das ganz zu verbrennende Widderopfer קְטֹרֶת אֵילִים nennt (und die Vulgata, wie auch sonst öfter (Ex. 30, 7. 40, 27. Lev. 10, 1. Num. 16, 17) das Worte durch „incensum“ übersetzt.) Seine bestimmte, besondere Bedeutung giebt ihm erst der Zusatz הַסַּמִּים d. i. aromata, Wohlgerüche. Nicht das Anzünden oder Rauchmachen ist die Hauptsache, sondern der Wohlgeruch, der durch Anzünden und Verbrennen der Wohlgeruchsstoffe hervorgebracht wird. Schon die ständige und ausschliessliche Benennung des für das Heilige bestimmten Räucherwerks zeigt, dass es mit demselben lediglich auf den Wohlgeruch abgesehen ist, welcher Morgens wie Abends zugerichtet werden und den abgeschlossenen Raum des Heiligen beständig (תָּמִיד Ex. 30, 7. 8) erfüllen soll. Wie bei dem Tisch alles auf den Begriff Brod (Leben) und bei dem Leuchter auf den Begriff Licht, so kommt bei dem Räucheraltar alles auf den Begriff Wohlgeruch an, und es fragt sich daher, was damit bezeichnet und bezweckt ist. (Darauf geben die Ausleger sehr verschiedene Antwort an, indem die Einen mehr rein natürliche, äusserliche, die Andern mehr rein religiöse, innerliche, symbolische Gründe dafür geltend machen.) ff. 558.

a) Maimonides (More neb. 3, 45) erklärt: „Quia quotidie in Sanctuario magnum numerum bestiarum mactabant, carnes ibi in

frusta scindebant, intestina item et crura lavabant et comburebant, odor ejus, si in hoc statu illud reliquissent, sine dubio instar macelli alicujus fuisset; ideo praecepit Deus ut bis quotidie suffitus in eo fiat, mane et vesperi, ad gratum reddendum odorem et odorem vestimentorum ministrorum ejus . . . . nam si non habuisset (hic locus) bonum odorem, sed contrarium ejus (h. e. malum), tum effecisset hoc quoque in animis hominum contrarium reverentiae.“ Dieselbe Erklärung giebt Thomas von Aquin (Summa theol. 1, 2. quaest. a. 4. ad 6), Clerikus zu Ex. 30. und unter den Neuern Rosenmüller in den Scholien. Abgesehen von ihrer Geschmacklosigkeit fällt diese Erklärung schon desshalb als unstatthaft weg, weil das fragliche Räucherwerk ja nur in dem nach allen Seiten hin zugedeckten Heiligen angezündet wurde, in welches weder ein Schlacht- noch Speis- noch Trankopfer gebracht werden durfte (V. 9). Dazu kommt, dass das Verbrennen des Fleisches und der Eingeweide der Opferthiere keineswegs als Gestank verursachend, vielmehr als רֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה d. i. wohlgefälliger Geruch für Jehova angesehen wurde (Lev. 1, 9. 17.). An eine Verletzung der schuldigen „reverentia“ durch üblen Schlachthausgeruch kann also nicht wohl gedacht worden sein. — Einen immerhin noch eher annehmbaren, aber gleichfalls nur äusserlichen Grund giebt, wie schon oben (S. 508) erwähnt, Hofmann (Weiss. und Erf. I, S. 143 fg) an: „Die Gemeinde muss dafür sorgen, dass die Wohnung Jehova's seiner würdig sei durch Wohlgeruch vom Räucheraltar“ . . . „Der Wohlgeruch des Räucherwerks steigt von dem Altar drinnen Morgens und Abends empor, dass es dem Hause Gottes nie am angenehmen Dufte fehle.“ Dieselbe Bestimmung hat auch nach Knobel (zu Ex. 30, 1. 34) das Räucherwerk: „Sein Gebrauch bei der Verehrung der Gottheit erklärt sich also: Der Morgenländer ist empfindlich gegen üble Gerüche und sehr empfänglich für Wohlgerüche, welche das Herz erfreuen (Spr. 27, 9). Er hält daher . . . viel auf das Durchräuchern der Zimmer. Er bringt solche Wohlgerüche auch an Personen, die er ehren will . . . Diesen Gebrauch zog man auch in den Cultus und weihte der Gottheit wohlriechende Räucherungen, um sie dadurch zu verehren.“ Dass im Verhältniss zu den andern heiligen Geräthen der Räucheraltar erst „ziemlich spät (Ex 30, 1.) zur Anordnung kommt, erklärt sich daher, dass das Räuchern im Menschenleben, von wo es in den Cultus übergegangen ist, nicht als so wesentlich und nothwendig galt, sondern mehr dem Luxus diente und eine Zuthat zu

den höheren Lebensbedürfnissen war.“ Diese ganze Erklärungsart ruht auf der vermeintlich rationalen Ansicht vom Mosaischen Cultus überhaupt, nach welcher er auf gleicher Linie mit den heidnischen Culten steht, d. h. seine Einrichtungen und Anordnungen mehr oder weniger anthropopathischen Vorstellungen von dem Wesen Gottes verdankt (S. 14). So wenig aber das Brod auf dem heiligen Tische für den Gaumen Jehova's und das Licht des goldenen Leuchters für sein Gesicht bestimmt war, so wenig hatte der Wohlgeruch den Zweck, seine Nase zu befriedigen, wofür man sich wohl unbesonnener Weise auf Deut. 33, 10 berufen hat. Kann man dem Cultus überhaupt den symbolischen Character nicht absprechen und zeigt sich derselbe, wie wir bisher so oft gesehen haben, selbst in ganz untergeordneten Einrichtungen, so lässt sich schon deshalb nicht annehmen, dass eine so wichtige und so stark hervortretende Einrichtung, wie das beständige Erfüllen der Wohnung mit Wohlgeruch, rein sinnlichen Zweck gehabt habe; und es ist schwer begreiflich, wie man glauben mag, ein Mose habe dem, der Himmel und Erde geschaffen, seinen Aufenthalt durch künstlichen Duft angenehm machen und daher die Wohnung desselben nach den „höheren Lebensbedürfnissen“ orientalischer Vornehmen gehörig parfümiren wollen.

– b) Dieser rein äusserlichen, sinnlichen Auffassung des heiligen Räucherwerks steht die andere gegenüber, welche ihm einen religiösen, bedeutsamen Character zuerkennt und es dann für ein Symbol des Gebetes erklärt. In ihr stimmen alle ältere und neuere Ausleger, welche nicht der anthropomorphistischen Ansicht zugethan, sind, überein; man betrachtet sie als keinem Zweifel unterworfen, weil man sie in der Schrift mit ausdrücklichen Worten ausgesprochen glaubt, und zwar an folgenden Stellen, vornehmlich *α*) Ps. 141, 2: „Es gelte mein Gebet [als] קְטֹרֶת vor dir [Jehova], das Aufheben meiner Hände [als] מִנְחַת־עָרֶב“. Der letztere Ausdruck bezeichnet, wie Niemand bestreitet, das tägliche auf dem Vorhofaltar darzubringende Abendopfer (vgl. Esr. 9, 4. Dan. 9, 21. 1 Kön. 18, 29), und zu diesem bildet nun hier קְטֹרֶת die Parallele. Da nun, wie wir oben gesehen haben, קְטֹרֶת eigentlich und ursprünglich nicht Räucherwerk heisst, sondern von Allem gebraucht wird, was auf dem Altar verbrannt zu werden pflegt, da ferner das Mosaische Gesetz nur Schlacht- und Speiseopfer aber keine Opfer, die blos aus Räucherwerk bestehen, kennt, so ist hier gegenüber dem Abendopfer augen-

fällig das gewöhnliche Morgenopfer gemeint, das wie das Abendopfer aus einem Schlacht- oder Speiseopfer bestand. Zu diesem letzteren kam zwar wohl Weihrauch (Lev. 2, 1. 2), aber nur als Zuthat, nicht einmal als eigentlicher Opferbestandtheil, geschweige dass jemals ein Opfer blos aus Weihrauch bestünde und קְטֹרֶת hiesse (vgl. Hofmann Weiss. und Erf. I, S. 144). Am wenigsten aber kann hier an das vierfach gemischte, nur und allein für das Innere der Wohnung bestimmte und für alle sonstige Fälle verbotene Räucherwerk gedacht werden, denn dieses führt immer und ausschliesslich den Namen קְטֹרֶת הַסַּמִּים und durfte bei Strafe der Ausrottung nur von den geweihten Priestern im Heiligthum angezündet und verwendet werden; hier aber „betet“, wie Delitzsch z. St. und zu Jes. 1, 18 treffend erinnert, „ein Nichtpriester“, der also auch nicht daran gedacht haben kann, dass sein Gebet dem heiligen, ihm untersagten Räucherwerk gleich stehen möge. Somit giebt diese Psalmstelle durchaus keinen Aufschluss über die Bedeutung des die Wohnung Jehova's beständig erfüllenden Wohlgeruchs, es ist vielmehr höchst auffallend, dass sie bisher als die Hauptbeweisstelle dafür gelten konnte, dass dieses Räucherwerk schlechthin das Symbol des Gebetes sei. Das Gesetz kennt nur zweierlei Räucherwerk überhaupt, nämlich den Weihrauch, der zu jedwedem Speiseopfer hinzukam (Lev. 2, 1. 15) und geboten war, doch aber auch zu andern, als gottesdienstlichen Zwecken diente (vgl. Hohel. 3, 6. 4, 6); das Räucherwerk des Heiligen dagegen ist keine blosse Zuthat zu irgend einem Opfer, sondern etwas für sich Bestehendes, Selbstständiges, es trägt wie das Salböl die bedeutsame Signatur der Vierzahl, zu seinen 4 Bestandtheilen darf kein weiterer kommen, aber auch keiner von ihnen fehlen, und jedes Nachmachen und jeder Gebrauch desselben ausserhalb des Heiligthums war bei der strengsten Strafe verboten, selbst der König durfte nicht damit functioniren (2 Chron. 26, 18). Daraus versteht sich aber von selbst, dass dieses Räucherwerk nicht dasselbe zu bedeuten hatte, wie der gewöhnliche Weihrauch, der zu jedem Opfer eines jeden Privaten und Volksgenossen hinzukam. — β) Offb. 5, 8. und 8, 3. 4. Die 24 Aeltesten fallen nach der einen dieser Stellen vor dem Lamm nieder, wobei sie ein Jeder Harfen hatten und goldene Schalen (*φιάλας*) gefüllt mit Räucherwerk, *αἵ εἰσιν προσευχαὶ τῶν ἁγίων*. Hier steht überhaupt nichts vom Räucherwerk des goldenen Altars, sondern von goldenen Schalen, und diese sind

die Gebete der Heiligen, nämlich nicht einmal der Aeltesten selbst, sondern die der Heiligen, welche sich noch auf Erden befinden. Nimmermehr kann daher diese Stelle als eine wörtliche und authentische Deutung des Räucherwerks gelten, um das es sich hier handelt. Nach der zweiten Stelle „trat ein anderer Engel an den Altar, der hatte ein goldenes Rauchfass, und es ward ihm gegeben viel Räucherwerk, *ἵνα δώσῃ ταῖς προσευχαῖς τῶν ἁγίων πάντων.*“ Die *θυμιάματα* stellen also nicht selbst die Gebete dar, sondern sind etwas Himmlisches, das der Engel zu den Gebeten hinzuthat, „ut, wie schon Calov bemerkt, redderet eas boni odoris preces,“ und (V. 4) „der Rauch des Räucherwerks stieg auf *ταῖς προσευχαῖς*“ d. i. zu den Gebeten, der Wohlgeruch des Räucherwerks machte sie wirksam und erhörlich. Nicht mit Unrecht bemerkt Hofmann a a. O., die Stelle stehe mit der Meinung, dass das Räucherwerk der Wohnung Symbol des Gebetes sei, „in entschiedenem Widerspruch.“ (Vgl. Düsterdieck Offb. Joh. S. 306 und vorher 304), — γ) Jes. 6, 3. 4: „Und ein Seraphim rief dem andern zu und sprach: Heilig, heilig, heilig ist Jehova der Heerschaaren . . . und es erbebten die Grundfesten der Schwellen von der Stimme der Rufenden und das Haus ward voll Rauchs (עָשָׁן).“ Diese Stelle soll „einer expressen Deutung fast gleichwiegend“ sein, (Kurtz); allein vom Rauch des Räucherwerks sagt die Stelle kein Wort, denn bei עָשָׁן lässt sich so wenig daran denken, als bei dem עָשָׁן der Theophanie Ex. 19, 18. Ps. 18, 9; und dass das Trishagion der Seraphim sich in diesem Rauch verkörpert habe, ist eine gewagte Hypothese. Ebenso wenig kann behauptet werden, dass der erst V. 6 erwähnte Altar der Räucheraltar und der Rauch V. 4 von diesem ausgegangen sei. (vgl. Delitzsch zu Jes. S. 118). — δ) Luk. 1, 10. Als der Priester Zacharias in den Tempel gegangen war, um nach Vorschrift zu räuchern, „war die ganze Menge des Volkes draussen und betete zur Stunde des Räucherns.“ Damit ist keineswegs gesagt, dass das, was im Innern des Tempels der Priester symbolisch verrichtete, zugleich Aussen vom Volk eigentlich geschah und beides ganz dasselbe war, sondern nur, dass das im Vorhof versammelte Volk während der priesterlichen Function sich still und andächtig verhielt. Niemals wurde ein und derselbe Cultusact symbolisch und zugleich eigentlich vollzogen, und am wenigsten verrichteten gerade die Priester eine Handlung nur ohne Bild und symbolisch, welche das Volk zu gleicher Zeit eigentlich vornahm.

Kann nach dem Bisherigen keine der angeführten Stellen als ein unumwundenes directes Zeugniss für die Deutung gelten, dass das vom Räucheraltar ausgehende und die Wohnung mit Wohlgeruch erfüllende Räucherwerk das Gebet symbolisire, so stehen dem die gesetzlichen Bestimmungen über dasselbe Ex. 30, 9. 37. 38. sogar geradezu entgegen. Eine Handlung, welche das Gebet, sei es des Volkes oder für das Volk, was es auch für einen Inhalt habe, bedeuten soll, kann unter keinen Umständen und Verhältnissen bei Strafe der Ausrottung verboten sein, das Gebet ist vielmehr für das ganze Volk wie für jeden Einzelnen eine unbedingte, heilige, nie zu versäumende Pflicht. Hengstenberg, dem Kurtz beistimmt, erklärt a. a. O.: „Der Räucheraltar bezeichnet das Volk des Bundes als das Volk des Gebetes und rief Israel laut das: Betet ohne Unterlass! zu.“ Wie konnte aber ein Cultusact Symbol von dem sein, was es ohne Unterlass thun sollte und doch bei Lebensstrafe nicht thun durfte? Waren, wie man angenommen hat, die Priester das Volk in der Idee (S. 170), so konnte doch das Gebet nicht blos Dienstpflicht des idealen Israel sein, dem realen aber aufs strengste untersagt werden. Das Verbot kann nur darin seinen Grund haben, dass das Räucherwerk etwas bedeutet, was von Jehova kommt und nur denen zu besorgen zusteht, welche als seine unmittelbare Diener in seinem Namen handeln, so dass das Nachmachen als Anmassung ja als Frevel an Jehova selbst erschienen wäre. Ferner durfte das Räucherwerk nur in der Wohnung Jehova's angezündet und gebraucht werden, die ganz bedeckt und nach allen Seiten hin abgeschlossen war und mit Wohlgeruch erfüllt werden sollte. Als ein Symbol des Gebetes wird nun das Räucherwerk hauptsächlich deshalb aufgefasst, weil wie der Rauch naturgemäss gen Himmel steige, so auch das Gebet bestimmt sei, in den Himmel zu dringen. Das in die Höhe steigen des Rauches war aber in dem nur 10 Ellen hohen, abgeschlossenen Raum nicht möglich und gar nicht bezweckt, der Wohlgeruch sollte vielmehr den ganzen Raum erfüllen, der ja selbst als Wohnung Jehova's das Nachbild des Himmels war (S, 135)

Diess Alles nöthigt uns, die traditionell gewordene Deutung vom Gebet zu verlassen, ohne jedoch den symbolischen Character des Räucherwerks überhaupt aufzugeben; vielmehr halten wir an diesem durchaus fest, können aber nur eine solche Bedeutung als richtig anerkennen, die mehr auf der eigenthümlichen Anschauungs-

weise des Alterthums beruht und namentlich aus der Schrift sich gehörig begründen lässt.

Die alterthümliche Anschauungsweise (vgl. S. 30 fg), welche Sinnliches und Uebersinnliches, Leibliches und Geistiges nicht scharf auseinander hält, sondern in jenem den Ausdruck und die Hülle von diesem erblickt, zieht in diesen Betrachtungskreis auch den Geruch herein. Wie mit den Metallen, Edelsteinen, Farben u. s. w., so verhielt es sich auch mit den Gerüchen; sie dienten wohl zur Befriedigung der Sinnenlust und dem Luxus, aber auch zur Bezeichnung und Darstellung psychischer, ethischer und geistiger Dinge und Verhältnisse. Besonders war dies im alten Orient der Fall, der so reich an den verschiedensten Geruchsstoffen war, dass es auffallen müsste, wenn man gerade von diesen Stoffen keinen weiteren als nur äusserlichen, sinnlichen Gebrauch gemacht hätte. Das Reich der Pflanzen, insbesondere der Blumen vereinigt in sich nicht nur die herrlichsten Farben, sondern auch die herrlichsten Gerüche. Bis heute noch ist dem Orientalen der Geruch der Blumen ihre Sprache, durch die sie ihr inneres, unsichtbares Wesen kund geben. Der persische Dichter Hafis singt:

Höret, o hört das Geheimniss der Rosen,
Wie sie statt Worten durch Düfte nur kosen.

(vgl. Baur Symbolik II, 1. S. 29. Friedreich Symbolik der Natur. S. 190 fg.) Wie verschiedene Farben verschiedenen Gottheiten geweiht und heilig waren (S. 355 ff), so auch verschiedene Gerüche, je nachdem man sich dieselben dem Wesen der einzelnen Gottheit entsprechend dachte. So hatte jeder der Chaldäischen Planetengötter nicht blos seine besondere Farbe und Metall, sondern auch sein besonderes Räucherwerk. Dem Saturn war Storax, dem Jupiter Lorbeer, dem Mars Gummi und Sandarak, der Sonne Aloe, der Venus Safran, dem Merkur Mastix, dem Monde Weihrauch geweiht (Görres Mythengeschichte S. 291 ff.) Die Orphischen Hymnen haben jede die allgemeine Ueberschrift *θυμίαμα* d. i. Räucherwerk, worauf dann der Name der Gottheit folgt, an welche die einzelne Hymne gerichtet ist, mit Hinzufügung des ihr geweihten Räucherwerks: *Διὸς θυμίαμα, στύρακα. Ποσειδῶνος θυμίαμα, σμύρναν. Ἑρμοῦ θυμίαμα, λίβανον* u. s. w. Die Aegypter hatten ein Räucherwerk, das aus Harz, Myrrhe und Kyphi bestand; mit ersterem wurde der aufgehenden, mit dem zweiten der mittägigen, mit dem dritten, welches wieder 16 Substanzen hatte, der untergehenden

Sonne geräuchert, und selbst der Akt der Zubereitung und Mischung war ein religiöser (Plutarch. de Iside. cp. 81). Dass nun auch die Hebräer das Riechen und den Geruch nicht blos sinnlich, äusserlich auffassten, sondern damit auch weitere Begriffe, selbst religiöse verbanden, zeigt schon der Sprachgebrauch. Die Wörter des Riechens heissen alle ursprünglich Wehen, Hauchen, Athmen, und weil im Athmen sich das Leben und die Lebenskraft kund giebt und bewährt, so bezeichnen sie auch das Belebt-, Lebendigsein. Die Organe des Hauchens und Athmens sind Nase und Mund und darum auch zugleich die Organe des Riechens und Sprechens, so dass diese beiden Begriffe in Beziehung zu einander treten. Wie die Sprache so ist auch der Geruch Bewährung, Kundgebung des inwendigen sowohl geistlichen als leiblichen Lebens.*) In dieser im Sprachgebrauch niedergelegten und unbestreitbaren Ideenverbindung wurzelt der verschiedenartige symbolische Gebrauch des Geruchs in der Schrift. Der Geruch, der von einem Menschen ausgeht und sich wie ein Hauch verbreitet, ist nicht sein physischer Geruch, den man durch die Nase vernimmt, sondern Bezeichnung seines inneren Wesens, namentlich seines moralischen Zustandes, wie er ihn durch sein Reden, Thun und Lassen hat kund und offenbar werden lassen, wie er ge- und bekannt ist, sein Ruf, sein Name. Hat sein religiössittliches Wesen sich als recht und gut bewährt und bekannt gemacht, so ist sein Geruch Wohlgeruch, zeigt es sich dagegen als unrecht, verkehrt oder schlecht, so ist sein Geruch stinkend. Zu seinen Söhnen sagt Jakob (Gen. 34, 30): „Ihr habt mich stinkend ge-

---

*) Vgl. רוּחַ und רֵיחַ d. i. wehen, hauchen, dann athmen, riechen; רוּחַ Wind (Jes. 7, 2. Jer. 49, 32), Lebenshauch, Odem (Ps. 135, 17. Hiob 17. 1. 27, 3. Ps. 104, 29.) und רֵיחַ Ausbauchung, Duft, Geruch (Gen. 27, 27. 8, 21. Hohel. 1, 12); nach Ps. 33, 6 ist der Himmel durch das Wort (בְּדְבַר) Jehova's gemacht, und durch den Hauch (בְּרוּחַ) seines Mundes all sein Heer. Aehnlich נָשַׁם d. i. wehen, hauchen, schnauben, athmen, duften (Jes. 42, 14), davon נְשָׁמָה d. i. Hauch, Wind (Hiob 37, 10) und die belebende Kraft (Gen. 2, 7. Jes. 2, 22), die Seele (Spr. 20, 27). Ferner נָפַשׁ d. i. Athemholen, hauchen, duften (2 Sam. 16, 14), davon נֶפֶשׁ Hauch, Athem (Hiob 41, 13), Geruch, Duft (Jes. 3, 20), Lebenskraft (Gen. 1, 20. 30.), Seele (Jes. 26, 8. 9. Ps, 116, 7. u. s. w.). Endlich פּוּחַ und נָפַח d. i. wehen, hauchen, duften (Hohel. 2, 17. Spr. 29, 8), davon מַפָּח Aushauch (Hiob 11, 20) und תַּפּוּחַ Apfel (wegen des Duftens Hohel. 2, 5. 7, 9.)

macht bei den Einwohnern des Landes“, und die Aeltesten des Volkes werfen Ex. 5, 21 Mose und Aaron vor: „Ihr habt unsern Geruch stinkend gemacht vor Pharao.“ (vgl. dieselbe Ausdrucksweise 1 Sam. 13, 4. 27, 12 2 Sam. 10, 6. 1 Chron, 19, 6). Dagegen sagt Hohel. 1, 3 die Braut: „An Geruch sind deine Salben vorzüglich; eine ausgeschüttete [d. i. Wohlgeruch verbreitende] Salbe ist dein Name,“ und der Prediger spricht Kap. 7, 1: „Ein guter Name ist besser als gute Salbe“ (nach de Wette: „Besser gut Gerücht als gute Gerüche“). Vom Messias heisst es Jes 11, 3: „(Wohl-) Geruch ist ihm die Furcht des Herrn“ (vgl. Delitzsch zu Jes. S. 177). Dem abgefallenen Israel wird, wenn es Busse thue und sich wieder zu Jehova bekehre, Hos, 14, 6. 7. verheissen, es solle dann blühen wie eine Lilie und sein Geruch sein wie der des Libanon mit seinen würzigen Cedern und Kräutern (Hohel. 4, 11). (Seinen Landsleuten ruft Sirach Kap. 39, 13. mahnend zu: *Εἰσακούσατέ μου, υἱοὶ ὅσιοι, καὶ βλαστήσατε ὡς ῥόδον, καὶ ὡς λίβανος ἐνωδιάσατε ὀσμὴν καὶ ἀνθήσατε ἄνθος ὡς κρίνον. διάδοτε ὀσμὴν καὶ αἰνέσατε ᾄσμα. ἐυλογήσατε τὸν κύριον*, und Kap. 49, 1 sagt derselbe: *Μνημόσυνον Ἰωσίου εἰς σύνθεσιν θυμιάματος, ἐσκευασμένον ἔργῳ μυρεψοῦ.*) Das Andenken, der Ruf des Königs, der nach 2 Kön. 23, 25 seines Gleichen nicht hatte unter den Königen vor ihm und mit seinem ganzen Herzen an Jehova und an dem Gesetz Mose's hieng, wird nicht nur mit einem gewöhnlichen *θυμιάμα* verglichen, sondern mit dem besten und kostbarsten, mit dem, welches, wie das die Wohnung Jehova's erfüllende *θυμιάμα τῆς συνθέσεως*, (Ex. 30, 7. 37, 29. 40, 27) ein künstliches Werk des Salbenmischers war. Ueberhaupt war es Sitte, beim Ableben eines Königs, dessen Ruhm man weithin verkünden und den man hoch ehren wollte, alle mögliche Arten kostbaren Räucherwerks anzuzünden vgl. 2 Chron. 16, 14 21, 19. Jer. 34, 5. An allen diesen Stellen wird wohl ein entschieden sinnbildlicher Gebrauch vom Wohlgeruch gemacht, aber an keiner derselben lässt er sich als Symbol des Gebetes auffassen, und es kann dies daher auch nicht seine einzige, allgemeine Grundbedeutung sein, vielmehr liegt in den angeführten Fällen überall die Bedeutung zu Grunde, welche sich aus dem angegebenen Sprachgebrauch ergiebt, nämlich die, dass mit dem sich verbreitenden Duft und Wohlgeruch die innere Güte und Vortrefflichkeit einer Person oder Sache in ihrem Offenbar- und Kundwerden nach aussen bezeichnet wird, was ihr zur Ehre und zum Ruhm gereicht und ihr einen Namen macht. Der

„Name“ einer Person kann „Wohlgeruch“ genannt werden, weil er mit diesem das gemein hat, dass er das Wesen und die Beschaffenheit der Person anzeigt und kund thut, niemals aber sind die Begriffe „Name“ und „Gebet“ gleichbedeutend. Ein geheiligtes Wesen, das als solches sich bewährt und kund giebt, erscheint als wohlriechend, und was als heilig anerkannt werden soll, das wird als wohlriechend dargestellt. Für die symbolische Denk- und Anschauungsweise ergab es sich dann von selbst, dass die Stätte, welche schlechthin den Namen מְקֻדָּשׁ führte und ihrem Wesen nach eine Stätte der sich offenbarenden und bewährenden Heiligkeit war (S. 140 ff.), dem gemäss stets mit Wohlgeruch erfüllt sein musste. Diese Stätte hat Jehova erwählet, dass „sein Name daselbst wohne“ (Deut. 12. 11. 14, 23. 16, 11. 1 Kön. 8, 16); dieser Name ist aber der „Name seiner Heiligkeit“, das geoffenbarte, innerste Wesen Gottes (Ps. 33, 21. 103, 1. 105, 3. 106, 47 u. s. w.) und eben für diesen Namen seiner Heiligkeit ist die erwählte Stätte, Zelt, resp. Haus errichtet und gebaut. (Lev. 3, 2. 1 Chr. 29, 16). Wenn Ein Name Wohlgeruch ist, so ist es der Name dessen, der beständig hier gegenwärtig ist, der hier lebt, der hier athmet; Heiligkeit ist das, was hier von ihm ausgeht, was er ausathmet und die ganze Stätte erfüllt; Heiligkeit, die sich hier bewährt und wirksam ist, nicht aber das Gebet der Priester oder des Volkes überhaupt ist durch das alles erfüllende, angezündete, Wohlgeruch verbreitende Räucherwerk symbolisirt. Dafür sehr beachtenswerth ist die Stelle Sirach Kap. 24. Dort wird die hypostasirte *Σοφία*, welche Weish. 7, 25 ein Aushauch (*ἀτμίς*) der Kraft Gottes und ein Ausfluss der Herrlichkeit des Allbeherrschers heisst, redend eingeführt und sagt V. 3: „Ich bin vom Munde des Höchsten hergekommen . . . (V. 8) Der Schöpfer aller Dinge gebot mir, meine Wohnung (*τὴν σκηνήν μου*) zu nehmen und sprach: In Jakob sollst du wohnen und in Israel dein Erbtheil haben. . . . . (V. 10) Im heiligen Zelt versah ich vor ihm den priesterlichen Dienst ((*ἐλειτούργησα*) . . . (V. 15) *ὡς κιννάμωνον καὶ ἀσπάλαθος ἀρωμάτων δέδωκα ὀσμὴν, καὶ ὡς σμύρνα ἐκλεκτὴ διέδωκα ἐυωδίαν. ὡς χαλβάνη καὶ ὄνυξ καὶ στακτὴ, καὶ ὡς λιβάνου ἀτμὶς ἐν σκηνῇ.* Hier wird der mit dem רוּחַ Jehova's identischen oder synonymen *σοφία* nicht blos überhaupt der Wohlgeruch in der Wohnung zugeschrieben, sondern selbst die einzelnen Ex. 30, 23. 34 angegebenen Wohlgeruchs- Bestandtheile werden mit sichtbarer Beziehung auf dieselben erwähnt.) Der die *σκηνὴ* erfüllende

Wohlgeruch kann daher nicht der Wohlgeruch Israels, nicht Symbol der Heiligkeit des Volkes geschweige seines Gebetes sein, sondern nur dessen Wohlgeruch, der hier gleichsam athmet, lebt und wohnt, nämlich Jehova's. Es verhält sich mit diesem nur für die Wohnung bestimmten Wohlgeruch des Räucherwerks wie mit dem des Salböls, welches unmittelbar vorher verordnet wird und eine deutliche Parallele zu ihm bildet, vgl. Ex. 30, 22—33 und 34—38. Dieses besteht gleichfalls aus nicht mehr und nicht weniger als vier Wohlgeruchssubstanzen, welche richtig zu mischen ein Werk des Salbenmischers sein soll; es darf ebenso bei Strafe der Ausrottung nicht nachgemacht, sondern nur zur Salbung der Priester und des Heiligthums sammt dessen Geräthen verwendet werden, um jene wie dieses zum unmittelbaren Dienste Jehova's zu weihen und zu heiligen (קִדֵּשׁ). Dass dieses Salböl nun ein Symbol des רוּחַ Jehova's war, ist anerkannt und wird von Niemand bestritten (Winer R. W. Bd. II, S. 358. Hengstenberg Beiträge III, S. 645); es ist sonach nicht Symbol einer menschlichen Kraft oder Eigenschaft und Thätigkeit, es hat keinen sakrificiellen, sondern sakramentalen Charakter. Es wäre daher zum mindesten inkonsequent und sich widersprechend, wenn man dem Salböl objective Bedeutung zugestehen und dem Räucherwerk sie absprechen würde; dieses stellt so gut wie jenes etwas von Gott Herrührendes, nicht also etwas von Menschen Kommendes und ihnen Eigenthümliches, wie das Gebet, dar. Dafür spricht denn namentlich noch, dass dem Räucherwerk wie dem Salböl so bestimmt die Vierzahl aufgeprägt ist, die wir oben (S. 214 fg) als die Zahlsignatur göttlicher Offenbarung kennen gelernt haben. Mit ihr ist also das Räucherwerk als Symbol von etwas bezeichnet, wodurch sich Gott offenbart, was von ihm herrührt und von ihm zeugt. Das kann aber nicht das Gebet sein, denn in diesem offenbart und bewährt sich nicht göttliches, sondern menschliches Sein und Wesen, wie es denn auch niemals mit der Vierzahl bezeichnet ist; schon durch die Signatur der Vierzahl bestätigt es sich, dass wie der Tisch mit dem Brod und der Leuchter mit dem Licht, so auch der Altar mit dem Räucherwerk zur Darstellung des Verhältnisses Jehova's zu Israel dient, nicht aber Israels zu Jehova (S. 505 fg).

Was nun die einzelnen Wohlgeruchsstoffe betrifft, aus denen das Räucherwerk zusammengesetzt ist, so fragt sich, ob auch jedem derselben für sich allein Bedeutung zukommt. An Versuchen

sie zu deuten, hat es nicht gefehlt. (Philo (Quis rer. div. haer. p. 397) sieht darin Symbole der vier Elemente. Die Rabbinen mühen sich besonders ab, den Grund anzugeben, warum unter dem heiligen Räucherwerk auch Galbanum, das sie für Teufelsdreck halten, gewesen sei, und beantworten diese Frage dahin, dass eine rechte Gemeinde auch Gottlose unter sich habe, und Gott gelobt werde, wenn diese, weil unter die Gerechten gemischt, sich bekehrten (Vgl. Meier de suffitu cp 9 bei Ugolini Thes XI. p. 565).) Die christlichen Theologen, welche alle im Räucherwerk ein Symbol des Gebetes erblicken, deuten die vier Substanzen entweder von der verschiedenen Stimmung und Gesinnung, in und mit der gebetet werden soll (Glaube, Demuth, Liebe, Hoffnung) oder von den verschiedenen Gattungen des Gebetes (1 Tim. 2, 1: *δεήσεις*, *προσευχαὶ*, *ἐντεύξεις*, *εὐχαριστίαι*). So meint noch Kurtz, es sei „am Angemessensten, die vier Bestandtheile auf die vier Bestandtheile eines völligen Gebetes zu beziehen (Lob, Dank, Bitte, Fürbitte)." Alle diese und ähnliche Deutungen ruhen nicht nur auf unrichtiger Voraussetzung überhaupt, sondern lassen sich im Einzelnen nicht nachweisen. Es ist zwar nicht blos möglich, sondern selbst wahrscheinlich, dass man ähnlich, wie in den heidnischen Culten (S. 558) jedem einzelnen Wohlgeruchsstoff eine bestimmte Bedeutung beilegte; welche dies aber ist, lässt sich nicht nachweisen, da es an jeder selbst nur leisen Andeutung in der Schrift fehlt, und alle Vermuthungen darüber in der Luft schweben. Wir müssen uns begnügen, mit der Bemerkung, dass während der dem gewöhnlichen Speiseopfer beigegebene Wohlgeruch ein ganz einfacher war (Weihrauch, Lev. 2, 2), der im Heiligen ein ganz besonders zusammengesetzter (*θυμιάμα τῆς συνθέσεως*, s. S. 560), möglichst potenzirter, vollkommener, starker, und anhaltend dauernder war.

Die weiteren das Ganze betreffenden Bestimmungen, dass es „gesalzen, rein, heilig" sei (S. 504), scheinen mir insonderheit der Arbeit des Salbenmischers zu gelten. Heisst das מְמֻלָּח wirklich gesalzen, so dürfte es schwerlich die Bedeutung haben, die Lev. 2, 13 vom Salz angegeben ist, sondern nur eine Zuthat bezeichnen, um eine jede Corruption und Verwesung zu verhüten. Das „rein und heilig" besagt, dass es von jeder andersartigen Beimischung frei erhalten und blos für den Cultus bestimmt (abgesondert) betrachtet werden solle. Der Schlusssatz V. 36: „es soll קֹדֶשׁ קָדָשִׁים euch sein," wird durch V. 37 erklärt: Es soll ausschliesslich Jehova und den ihn vertreten-

den Dienern zukommen und eigen sein, War das Räucherwerk wie das Salböl Symbol einer von Gott ausgehenden Kraft und Thätigkeit, und zwar derjenigen, welche Grundlage und Centrum der israelitischen Religion überhaupt ist, der Heiligkeit, so war das Nachmachen und der Gebrauch des nachgemachten eine factische Verleugnung der Heiligkeit Jehova's und die äusserste Selbstüberhebung, eine Versündigung an dem Princip des israelitischen Volksthums, welche die äusserste Strafe, die Ausrottung aus der Gemeinschaft mit dem Volk, naturgemäss nach sich zog.

II. Der Altar. Dass für das Brod ein Tisch und für das Licht ein Leuchter als Träger bestimmt ist, liegt in der Natur der Sache; dass aber der die Wohnung erfüllende Wohlgeruch gerade von einem Altar ausgehen sollte, versteht sich nicht ebenso gleichsam von selbst. Um die Function des Räucherns vornehmen zu können, war kein förmlicher Altar erforderlich, es hätte dazu auch an einer oder einigen Rauchpfannen oder sonst einer Vorrichtung genügt. Warum demungeachtet ein Altar dazu bestimmt ist, kann seinen Grund nur darin haben, dass die Bedeutung des Räucherwerks in einer bestimmten Beziehung zu der eines Altars überhaupt steht. Wir müssen daher auf den Begriff des Altars näher eingehen und namentlich die Vorstellungen, die sich in der Schrift an ihn knüpfen, erwägen.

Die Grundidee des Altars ist, wie schon der allgemeine Sprachgebrauch anzeigt (Altare von altus, Ara von *ἀίρω*, *βωμὸς* von בָּמָה), der einer Erhöhung und zwar einer solchen, auf oder bei welcher die Gottheit verehrt wurde. Die ersten und ältesten Altäre bestanden bekanntlich aus aufgeworfener Erde oder aus aufeinander gelegten Steinen. Anhöhen, Hügel, Berge erschienen als die natürlichen Altäre, und auf ihnen pflegte man vornehmlich gerne die Gottheit zu verehren, nicht sowohl weil man sich hier dieselbe näher dachte, als vielmehr weil man sich selbst der im Himmel, in der Höhe wohnenden Gottheit näher glaubte und diese natürlichen Altäre als Fingerzeige nach oben oder als eine Aufforderung, sich zur Gottheit zu erheben, betrachtete. Jeder Altar war als eine Erhöhung eine Stätte der Andacht und Gottesverehrung; und da in der ganzen alten Welt überhaupt aller Cultus sich im Opfer koncentrirte und dieses die thatsächliche Form aller Gottesverehrung bildete, so war jeder Altar Opferstätte. Die gewöhnlichsten und wichtigsten Opfer aber waren die blutigen, daher der Altar im Hebräischen ausschliesslich מִזְבֵּחַ

(von זָבַח d. i. schlachten) benannt wurde, und man diesen Namen selbst dann beibehielt, wenn das Opfer ein unblutiges, ein Speisopfer war (Lev. 2, 2. 9), wie denn auch der Räucheraltar, auf den gar kein blutiges Opfer kommen durfte (Ex. 30, 9), dennoch nur מִזְבֵּחַ genannt wird (Ex. 30, 1. 37, 25. 40, 5. 26.) In frühester Zeit schon richtete man Altäre auf „an solchen Orten, die dem Erbauer durch irgend ein sein religiöses Gefühl in Anspruch nehmendes Ereigniss wichtig und merkwürdig waren“ (Winer R. W. B. I, S. 49), an denen er auf irgend eine besondere Weise das Wirken der von ihm angebeteten Gottheit, ihre Macht, Weisheit, Güte, Gnade und Beistand erfahren hatte. So waren dann die Altäre nicht blos Stätten der thatsächlichen Gottesverehrung, Opferstätten, sondern zugleich Stätten oder Denkmale der Gotteserweisungen; erst als Zeichen göttlicher Offenbarung wurden sie Verehrungs- oder Opferstätten. Der erste Altar, den die Schrift erwähnt, war der von Noah errichtete, als er durch Gottes Gnade errettet aus der Arche gieng (Gen. 8, 20). Ebenso errichtete Abraham einen Altar da, wo ihm Gott erschienen war (הַנִּרְאָה), d. i. sich ihm geoffenbart hatte (Gen. 12, 7. 13, 18). Dasselbe that Isaak zu Berseba, weil ihm dort Gott erschienen war und ihm Schutz verheissen hatte (Gen 26, 23—25). Ingleichen richtete Jakob, als er unter Gottes Schutz und Beistand wohlbehalten im Lande Kanaan angekommen war und sich dasselbst niedergelassen hatte, einen Altar, den er: „Gott ist der Gott Israels“ d. i. des Gotteskämpfers, nannte (Gen. 33, 20); Gott selbst spricht zu ihm: „Ziehe gen Bethel, lasse dich dort nieder und mache daselbst einen Altar dem Gott, der dir erschienen auf deiner Flucht vor deinem Bruder“ (Gen. 35, 1). Namentlich aber gehört hierher die ausdrückliche generelle Weisung an Mose nach der Gesetzgebung Ex. 20, 24: „Einen Altar sollst du machen von Erde und opfern darauf deine Brand- und Dankopfer, deine Schaafe und Rinder an jedem Orte, wo ich meinen Namen ins Andenken bringen, zu dir kommen und dich segnen werde.“ Hier wird deutlich und bestimmt gesagt, dass ein Altar nicht an jedem beliebigen, nach menschlichem Gutdünken bestimmten Orte errichtet werden soll, sondern nur an einem solchen, an dem Gott dem Volk sich d. i. sein Wesen kund gethan, sich als Gott geoffenbaret habe. Die Worte אַזְכִּיר אֶת־שְׁמִי heissen nicht, wie öfter übersetzt wird: wo ich will meinen Namen preisen lassen, oder: wo mein Name gefeiert wird d. i. wo ich verehrt werde, denn הִזְכִּיר heisst nicht: preisen lassen,

sondern: ins Gedenken bringen (vgl. Gesenius und Fürst W. B. s. v.). Der Sinn ist: Wo Gott durch Bezeugung und Offenbarung seines Wesens segensreich an Israel gedenkt (Onkelos und Jonathan: „ubi habitare faciam majestaticam praesentiam meam"), da soll auch vom Volk durch Errichtung eines Altars und Opfern auf demselben Gottes gedacht werden (vgl. Deut. 12, 5. 11). Erst später, als Jehova seine Wohnung inmitten der Söhne Israels aufzurichten befahl und diese die Centralstätte seiner Offenbarung war, stand in dieser auch der Centralaltar für das ganze Volk, auf welchem von da an allein die Opfer dargebracht werden sollten. (Ex. 29, 42—46. Lev. 17, 1—6). Nach allen diesen Stellen besteht das Wesen des Altars überhaupt nicht blos darin, eine für die Verehrung Gottes bestimmte Opferstätte zu sein, wie so oft angenommen wird; man muss vielmehr anerkennen, dass in dem Begriff des Altars ein subjectives und objectives Moment geeinigt erscheint und ihm nicht blos sakrificielle, sondern zugleich sakramentale Wesenheit zukommt, ja dass diese letztere die vorwiegende, von der sakrificiellen vorausgesetzte ist.

Dieser dem Altar überhaupt zu Grunde liegenden Idee entspricht vollkommen, was das Gesetz über seine äussere Form und Gestalt vorschreibt. Als Stätte göttlicher Offenbarung war seine Form keine zufällige, beliebige, sondern eine bestimmte und zwar diejenige, welche wir bereits als die Signatur jedes göttlichen Offenbarungsortes kennen gelernt haben, nämlich das Viereck (S. 214. 253). Von den beiden Altären des Heiligthums giebt der Text nicht blos das Maass ihrer Länge und Breite an und, obwohl sich daraus die viereckige Form von selbst ergiebt, fügt er noch beidemale ausdrücklich hinzu: „viereckig soll er sein" (Ex. 27, 1. 30, 1. vgl. Ezech. 43, 16 fg). Diese Form wurde auch bei den Altären des Salomonischen Tempels streng eingehalten (2 Chron. 4, 1). (Vom Altar des Herodianischen Tempels giebt Josephus (Bell. Jud. 5 5, 6.) nicht nur das Maass der Länge und Breite an, sondern setzt gleichfalls noch ausdrücklich hinzu: *τετράγωνος ἵδρυτο*; ebenso sagt Philo (de vict. p. 843) von ihm: *τετράγωνον γάρ ἐστι*, und auch die Tradition bezeugt es sehr bestimmt. Jalkut Simeon bemerkt (fol. 1023): „Traditio est, omne altare, quod et cornu et clivo et fundamento et quadratura destituitur, legitimum non est" und im talmudischen Tractat Sebachim (fol. 62 a.) heisst es: „Cornua, clivus, fundamentum et forma quadrata adeo arae necessaria sunt, ut sine illis legitima esse non possit. Longitudo autem ejus et lati-

tudo et altitudo variare possunt.)— Eine zweite jedem Altar geltende, nothwendige Beschaffenheit ist die, dass er oben an seinen vier Ecken Hörner habe (S. 500). Der Grund dieser Vorrichtung ist nicht in äusserer Zweckmässigkeit oder Zierde zu suchen, sie ist vielmehr eine rein bedeutsame, wie dies selbst Spencer (De leg. Hebr. rit. III, 1, 4, 3) schon anerkannnt hat. Das Horn ist bei allen alten Völkern ein sehr gewöhnliches Symbol der Stärke und Macht, daher namentlich ein Insigne königlicher Macht und Herrschaft (Dan. 7, 24. 8, 3—9. 1 Sam. 2, 10. Offb. 17, 12). Der falsche Prophet Zedekia liess sich mit Bezug auf Deut. 33, 17. eiserne (unzerbrechliche) Hörner aufsetzen und sprach zum König Ahab: „Hiermit wirst du die Syrer stossen bis zu ihrer Vernichtung“ (1 Kön. 22, 11. vgl. Mich. 4, 13 Amos 6, 13. Ps. 148, 14). (Philo von Byblus nennt das Horn *βασιλείας παράσημον*, und das Lex. Cyrill. Brem. giebt an: *κέρας. πανταχῆ τὰ βασιλέων λέγεται.*) Da es zugleich des Thieres Schmuck und Zierde ist, so deutet es auch Ehre und Ruhm an (Ps. 112, 9. 89, 18. 25. Hiob 16, 15. Klagel. 2, 1—3. vgl. Suidas: *κέρας ἡ δόξα ἐστὶν καὶ ἡ δύναμις πολλάκις.*) Damit hieng wieder zusammen die weitere Bedeutung eines gesegneten, erfreulichen Zustandes (Ps. 92, 11. 132, 17), woher der bekannte Ausdruck: Horn des Heils (Ps. 18, 3. 1 Sam. 2, 1. Luk. 1, 69). Bei den Hörnern, die dem Altar gegeben sind, hat man nicht blos an eine dieser Bedeutungen zu denken, da sie unter einander genau zusammen hängen und sich nicht von einander trennen lassen. Durch die Hörner an den vier Ecken wird der Altar, der in seiner viereckigen Form die Signatur göttlicher Offenbarung trägt, noch näher bezeichnet als Stätte der Offenbarung göttlicher Macht und Stärke, göttlichen Heiles und Segens; sie sind die eigentlichen Insignien des Altars und sollen מִמֶּנּוּ d. i. von, aus ihm sein, ein unzertrennliches Ganzes mit ihm bilden, sie gehören darum zu seinen wesentlichen Eigenschaften, so dass sie zerbrechen oder wegnehmen so viel ist als ihn entweihen und völlig unbrauchbar machen (Amos 3, 14, Judith 9, 8). Ihre hohe Bedeutsamkeit erhellt namentlich daraus, dass in gewissen Fällen an sie das Blut des dargebrachten Opfers, also das eigentliche Sühnmittel (Lev. 17, 11), gestrichen und dadurch erst Zweck und Ziel der Opferhandlung erreicht wurde (Ex 29, 12. 30, 10 Lev. 4, 25. 30. 34. 8, 15. 9, 9. 16, 18. Ezech. 43, 20). Auch die Sitte, dass Verbrecher, die das Leben verwirkt hatten, zum Altar flüchteten und dessen Hörner ergriffen, um der

Rache oder Strafe zu entgehen (1 Kön. 1, 50. 2, 28.), hat ihren Grund in der Bedeutung dieser Hörner; das Erfassen derselben war ein sich unter Gottes Schutz stellen und eine factische Berufung an seine rettende Macht und Gnade, das erfasste Horn war ein קֶרֶן יְשׁוּעָה.

Die bisher entwickelte Bedeutung des Altars überhaupt und im Allgemeinen liegt auch den beiden Altären der Cultusstätte, dem des Vorhofs wie dem des Heiligen, zu Grunde, so verschieden sie auch äusserlich scheinen mögen. Der sogenannte goldene Altar, mit dem wir es hier zunächst zu thun haben, ist ein solcher, auf dem „weder Brand- noch Speis- noch Trank-Opfer," also überhaupt keine Opfer dargebracht werden sollen (Ex. 30, 9.), er ist also keine Opferstätte, sondern eine Stätte göttlicher Offenbarung und Bezeugung, wie ja auch sonst Altäre vorkommen, die nur Denkmäler sind, auf denen nicht geopfert wird. So z. B. der Altar (מִזְבֵּחַ), welchen Moses erbaute nach dem Sieg über die Amalekiter und dem er den Namen gab: „Jehova mein Panier" (Ex. 17, 16), wozu Keil bemerkt: „Von Darbringung von Opfern auf diesem Altar ist nicht die Rede, vermuthlich sollte der Altar als Stätte der Anbetung nur ein Denkmal der gnadenreichen Hülfe des Herrn für die Nachwelt sein." Gleiches ist der Fall mit dem Altar (מִזְבֵּחַ), den die Stämme Ruben, Gad und der halbe Stamm Manasse erbauten, als sie in den ihnen zugewiesenen Landestheil zogen. Den andern Stämmen, welche darin einen Abfall von Jehova argwöhnten und wider sie zu ziehen gedachten, erklären sie: der Altar sei erbaut „nicht zum Brandopfer und nicht zum Opfer" überhaupt, sondern zum „Zeugen zwischen uns und euch, dass Jehova Gott ist." (Jes. 22, 26—34). Es gehörte somit nicht, wie so oft angenommen wird, zum Wesen und Begriff eines Altars schlechthin, dass auf ihm Opfer, namentlich Schlachtopfer dargebracht werden; er konnte auch ohne solche Opfer als Zeichen und Denkmal göttlicher Bezeugung und Offenbarung (d. i. des Namens) Altar (מִזְבֵּחַ) sein und genannt werden. So verhielt sichs auch mit dem Altar im Innern der Wohnung. Der Wohlgeruch, der die Wohnung durchdringen und beleben sollte, war das Symbol der von Jehova ausgehenden, sich mittheilenden Heiligkeit, in welcher nach hebräischer Anschauung das innerste Wesen Gottes, seine Herrlichkeit, Grund und Ziel aller göttlichen Offenbarung besteht (vgl. S. 16. 50. 140—145). War nun Altar überhaupt Bezeichnung einer göttlichen Offenbarungsstätte, so eignete sich zur

Bezeichnung der Stätte, von welcher das Symbol der höchsten, für Israel wichtigsten Offenbarung und Mittheilung ausgieng, der heiligenden Heiligkeit Jehova's, ein Altar, kein Geräthe war dazu angemessener und bezeichnender. Hiezu kommt dann noch die Stellung, welche dieser Altar in der Wohnung einnimmt. Alle drei Geräthe des Heiligen stehen zwar „vor Jehova“ (S. 517), doch aber wird dies von diesem Altar noch ganz besonders hervorgehoben und geltend gemacht. Wie von keinem der beiden andern Geräthe heisst es von ihm Ex. 30, 6: „Du sollst ihn stellen vor den Vorhang, welcher über der Lade des Zeugnisses ist, vor die Kapporeth, welche über dem Zeugniss, woselbst ich mich dir bezeugen werde;“ Ex. 40, 5: „Und stelle den goldenen Altar vor die Lade des Zeugnisses;“ V. 26: „Und er setzte den goldenen Altar im Zelte vor den Vorhang Lev. 4, 18: „Und von dem Blut soll er auf die Hörner des Altars thun, welcher vor Jehova [steht] im Zelt der Zusammenkunft.“ Hieraus folgt, wie Keil z. St. bemerkt, dass dieser Altar, „obwohl im Heiligen zwischen dem Leuchter und dem Tische die Mitte einnehmend, doch in die engste Beziehung zur Kapporeth gesetzt und aus diesem Grunde nicht nur 1 Kön. 6, 22 zum Allerheiligsten gezogen, sondern auch nach Hebr. 9, 4 unter das Zubehör des Allerheiligsten gerechnet wird.“ Die Kapporeth ist, wie oben S. 464 bemerkt worden, der Ort oder das Geräthe, wo sich die göttliche Gegenwart und mit ihr das Wohnen und sich Bezeugen Jehova's koncentrirt; ihr zunächst und unmittelbar vo'r ihr steht das Geräthe, von welchem das Symbol des sich offenbarenden innersten Wesens Jehova's, das Heiligkeit ist, ausgeht und die Wohnung erfüllt, so dass in ihr kein anderer רוּחַ weht, als der רוּחַ קָדְשׁוֹ (Jes. 63, 10. 11. Ps. 51, 13) und auch das Licht und Leben, das in ihr dargestellt ist, als heilig und heiligend erscheint. Aber auch in anderer Beziehung ist die Stellung „vor der Kapporeth“ sehr bezeichnend. Diese ist, wie oben (S. 465) nachgewiesen worden, nicht allein das Geräthe, über welchem die mit der Heiligkeit identische Herrlichkeit Jehova's thront, sondern eben darum auch das Geräthe, durch dessen Besprengung mit dem Opferblut die jährliche allumfassende, vollkommenste Sühne vollzogen wird, also das höchste Sühnegeräthe. Der goldene Altar sodann, von dem das Symbol der heiligenden Heiligkeit ausgeht, ist darum auch zugleich Sühngeräthe, seine Hörner werden in gewissen aussergewöhnlichen Fällen mit dem Opferblut besprengt (Lev. 4, 7. 18) und er gehört also in die Reihe der 3

auf einander folgenden Sühngeräthe, deren jedes das Centrum eines der drei das ganze Heiligthum bildenden Heiligungsstätten ist; der Vorhof koncentrirt sich im ehernen, das Heilige im goldenen Altar, das Allerheiligste in der Kapporeth (vgl. S. 142 fg). Während der goldene Altar als Träger des Wohlgeruchs in der Mitte zwischen dem Leuchter und Tisch steht, steht er als Sühngeräthe in der Mitte zwischen dem ehernen Altar und der Kapporeth in aufsteigender Linie. Diese doppelte Stellung aber ist keine sich widersprechende, denn alles Sühnen besteht im Entsündigen, also im Heiligen (ἁγιάζειν), und darum ist das Geräthe, von welchem die sich offenbarende Heiligkeit ausgeht, auch zugleich Sühngeräthe. — Dass dieser Altar ganz mit Gold überzogen ist und geradezu „der goldene“ heist (Ex. 39, 38. 40, 5. 26. Num. 4, 11. Hebr. 9, 4, Offb. 9, 13. 1 Makk. 1, 21) gegenüber dem Vorhofaltar „dem ehernen“ (Ex. 39, 39. 1 Kön. 8, 64. 2 Chron. 7, 7), bezeichnet ihn als den, der zur nachbildlichen Himmelswohnung gehört (S. 307. 319), wie er denn auch in der Apokalypse als Himmelsgeräthe erscheint und von Engeln bedient wird (Offb. 8, 3. 5. 6, 9. 9, 13); er ist also nicht eine Stätte menschlicher, irdischer Thätigkeit, sondern göttlicher Bezeugung und Wirksamkeit, hat nicht sakrificiellen, vielmehr sakramentalen Character, gleich dem Leuchter und dem Tisch. Ueber den goldenen Kranz s. S. 432 und 464; über das Schittimholz s. 313. Das Dach [illegible] war nicht wie die Hörner eine bedeutsame Vorrichtung, sondern nur durch äussere Umstände (S. 231) hervorgerufen. Die Grösse dieses Altars war seiner Stellung im Heiligen angemessen und konnte nicht bedeutend sein, doch ragte er gemäss seinem Verhältniss zum Tisch und Leuchter über diese etwas empor. Dass er überhaupt „das wichtigste Geräth im israelitischen Heiligthum nach der Bundeslade“ war, wie mehrfach angenommen worden, lässt sich wenigstens nicht daraus schliessen, dass „die Beschreibung der gottesdienstlichen Verordnungen mit ihm Ex. 30 schliesst, während sie mit der Bundeslade Ex. 25 beginnt“ (Leyrer). Mit mehr Schein liesse sich daraus das Umgekehrte schliessen, zumal da er jedesmal bei Aufzählung sämmtlicher Geräthe (Ex. 30, 26—28. 37, 25. 39, 36—38. 40, 22—27. Num. 4, 7—11) immer erst die Stelle nach dem Tisch und Leuchter einnimmt. Dass er in der ersten Beschreibung des Heiligthums (Ex. 25—27) gar nicht erwähnt ist und erst nach der ausführlichen Beschreibung der Priester-Kleidung und Priester-Weihe (Ex. 28 und 29) angeordnet wird Ex. 30, scheint

nicht mit bestimmter Absicht geschehen zu sein, man wird darin nur einen nothwendigen Nachtrag zu Ex. 25 zu erblicken haben, wie aus Ex. 37, 25. zu schliessen, wo die Beschreibung unmittelbar auf die des Tisches und Leuchters folgt.

III. Die verschiedenen Deutungen. Ausser den bereits oben (S. 553 fg) angeführten und beurtheilten Auffassungen ist noch besonders derjenigen zu gedenken, welche das heilige Räucherwerk für ein Opfer gehalten wissen will und wegen ihrer fast allgemeinen Verbreitung einer näheren Prüfung bedarf. Man beruft sich für diese Auffassung hauptsächlich darauf, dass a) das Anzünden des Räucherwerks „schon dadurch als ein Opfer characterisirt werde, dass es auf einer Opferstätte, einem Altar geschieht“ und הִקְטִיר „nicht nur vom Anzünden des Rauchwerks, sondern auch vom Anzünden und Verbrennen der blutigen und unblutigen Opfer auf dem Brandopferaltar gebraucht wird“ (Keil zu Ex. 30. S. 541). Dagegen spricht zunächst, dass, wie schon Hofmann (Weiss. u. Erf. I, S. 144) richtig bemerkt hat, das Räucherwerk „nie ein Opfer, nie קָרְבָּן genannt“ wird, und auch der Act des Räucherns nie wie der des Opferns הִקְרִיב heisst. Dies ist um so beachtenswerther, als das Mos. Ritualgesetz die genauesten Bestimmungen über das gesammte Opferwesen enthält, sicher aber, wenn es das Räucherwerk, als Opfer betrachtet haben wollte, nicht unterlassen hätte, es auch irgendwie so zu bezeichnen. Das הִקְטִיר gehört wohl mit zur Opferhandlung macht aber noch nicht diese selbst aus; zum Räuchern gehört es, weil dieses seinen Zweck, Wohlgeruch zu verbreiten, nur dann erreichen konnte, wenn es angezündet wurde. Eben so wenig kann aus dem Altar als einer „Opferstätte“ auf das Räucherwerk als ein Opfer geschlossen werden. Denn dass dieser goldene Altar, obgleich er den Namen מִזְבֵּחַ wie jeder andere Altar führt, nicht zur Darbringung von irgend einem Opfer bestimmt, sagt das Gesetz mit ausdrücklichen Worten Ex. 30, 9: Ihr sollt weder ein Brand- noch ein Speis- noch ein Trank-Opfer, also überhaupt keine Art von Opfern auf diesem Altar darbringen. Wie kann man nun gerade von diesem Altar behaupten, er mache das Räucherwerk zu einem Opfer? Er ist, was jeder Altar überhaupt und ursprünglich bedeutet, eine Stätte und Merkmal göttlicher Bezeugung und Offenbarung (S. 565 fg); wie der Leuchter um des Lichtes, der Tisch um des Brodes willen da ist, so ist auch der Altar um des Räucherwerks willen da, und nicht wird durch ihn erst letzteres zu einem

Opfer, sondern er dient demselben als Träger und Vehikel göttlicher Offenbarung und Bezeugung. (Die Redensart רֵיחַ־נִיחוֹחַ לַיהוָה wird von allen Opfergattungen gebraucht, vom Brandopfer Lev. 1, 9. 17. Ex. 29, 18. vom Speisopfer Lev. 2, 2. 12. 6, 14. von beiden Lev. 23, 13. Num, 15, 10. 13. 14. vom Dankopfer Lev. 3, 5. 16. vom Sündopfer Lev. 4, 31. vom Opfern überhaupt Lev. 26, 31. Esra. 6, 10., niemals aber wird sie vom Räucherwerk des Heiligen gebraucht, wie man doch gerade bei diesem, das ganz besonders Wohlgeruch bezweckte, erwarten sollte.) — b) Man beruft sich ferner für die Auffassung des Räucherwerks als ein Opfer darauf, dass es „zugleicher Zeit“ mit dem täglichen Morgen- und Abend-Brandopfer angezündet worden sei, also mit diesem sichtbar in Zusammenhang stehe und ihm als analog betrachtet werden müsse (Keil zu Ex. 30, 9). Allein der Text bringt nirgends das Räucherwerk weder in eine äussere noch in eine innere Verbindung mit dem täglichen Brandopfer und sagt nicht: es solle zu gleicher Zeit mit diesem angezündet werden, sondern: „Aaron soll räuchern jeden Morgen, wenn er die Lampen zurichtet; und wenn er die Lampen aufsetzt gegen Abend soll er es anzünden; das ist das beständige (תָּמִיד) Räucherwerk vor Jehova“. (Ex. 30, 7. 8). Also nicht mit dem Brandopfer, sondern mit dem Licht des Leuchters wird das Räucherwerk in einen Zusammenhang der Zeit nach gebracht, und zwar aus dem sehr einfachen, natürlichen Grunde, dass wie das Licht in der Wohnung „beständig“ leuchten (Lev. 24, 2) und nie erlöschen, so auch der Wohlgeruch nie aufhören sondern stets Morgens und Abends erneuert werden sollte. Damit fällt denn auch als unbegründet weg, was uns aus dem vermeintlichen Zusammenhang des Räucherwerks mit dem Brandopfer über das Verhältniss der beiden Altäre, des ehernen und des goldenen zu einander geschlossen worden ist, wie z. B. Baumgarten (Pentateuch II, S. 88 fg) angiebt: „Das tägliche Rauchwerk entspricht dem täglichen Brandopfer und ist die innerliche Seite desselben . . . . In dem Rauchwerk des goldenen Altars, welches aus natürlich wohlriechenden Substanzen bereitet wird, ist die natürliche Unreinheit und Widrigkeit des Opferdampfes, in welchem sich die Mannigfaltigkeit und der Widerspruch des Thieropfers herausstellt, abgethan und überwunden.“ Nach Keil (zu Ex. S. 541), dem W. Engelhardt (a. a. O. S. 441) fast wörtlich folgt, besteht das Verhältniss zwischen beiden Altären darin, „dass in dem Brand- und Ganzopfer Israel sein Ganzes Leben und Streben nach

Seele und Leib dem Herrn weiht und heiligt, im Rauchopfer hingegen sein Gebet verkörpert wird als die Erhebung des geistigen Menschen zu Gott; womit der weitere Unterschied zusammenhängt dass die Hingabe im Brandopfer nur auf Grund der sühnenden Blutsprengung vollzogen wurde, dagegen das Rauchopfer die Versöhnung mit zur Voraussetzung hat und auf Grund derselben die Seele sich in dieser Verkörperung ihres Gebetes zu Gott erhebt und in seinen Geist versenkt. In dieser Hinsicht ist das Rauchopfer nicht nur eine Verinnerlichung und Verklärung, sondern zugleich die Ergänzung des Brandopfers.“ Dem steht aber entgegen, dass die Schrift nichts weiss von zwei Seiten des einen und selben Opfers, einer äusserlichen und innerlichen, von welchen die eine die andere ergänzt und deren „Unreinheit abthut.“ Ohne das innerliche bleibt jedes Opfer eine blosse Ceremonie, und ohne das Aeusserliche eine blosse Idee ohne Wirklichkeit. Von einer „Unreinheit und Widrigkeit des Brandopferdampfes“, die erst durch das Rauchwerk „abgethan und überwunden“ werden musste, findet sich im Gesetz keine leise Spur; jedes Thieropfer, zu welcher Opfergattung es auch gehören mochte, war, wie oben bemerkt, ein רֵיחַ־נִיחוֹחַ, bedurfte also auch keiner Ergänzung mehr durch ein weiteres besonderes Räucherwerk. Wenn der Psalmist bittet, Gott möge sein Gebet für ein Opfer gelten lassen (Ps. 14 1, 2), so stellt er das Gebet nicht als die innerliche Seite über die äusserliche, vielmehr steht ihm eher das Opfer höher als das Gebet, denn er bittet, das Gebet als Surrogat für das Opfer, welches durch das Gesetz vorgeschrieben ist, anzusehen. Und wenn die durch das Opfer geschehene Versöhnung durch die Verkörperung des Gebetes im Räucherwerk erst die Erhebung der Seele und die Versenkung in Gottes Geist bewirkt und möglich macht, so müsste auf jedwede Opferhandlung eine Räucherung auf dem goldenen Altar folgen, was bekanntlich nirgends geboten ist. — c) Ein weiterer Grund dafür, das Räucherwerk als ein Opfer aufzufassen, pflegt auch daher genommen zu werden, dass beim Anzünden desselben ebenso der Rauch aufsteige wie beim Opfer, nicht die Verbreitung des Wohlgeruchs sei der Hauptzweck, sondern das Aufsteigen des Rauches, was vornehmlich in die Sinne falle und darum auch vornehmlich in Betracht komme (Kurtz a. a. O. S. 57). Allein der Rauch ist an und für sich nicht Merkmal und Kennzeichen eines Opfers oder eines Gebetes, es kommt vielmehr bei ihm darauf an, woher er rührt nd was ihnu bewirkt. (Die Apokalypse

erwähnt z. B. ein Aufsteigen des *καπνὸς τῶν θυμιαμάτων*, aber auch ein Aufsteigen des *καπνὸς τοῦ βασανισμοῦ* (Offb. 8, 4. 14, 11. vgl. Jes. 34, 10).) Das Räuchern (הַקְטִיר) ist nicht = nur „Rauch machen, Rauch aufsteigen lassen," sondern Stoffe anzünden, welche Wohlgeruch verbreiten. In geschlossenen Räumen, wie in Zimmern oder Zelten räucherte man nicht, um Rauch darin zu haben, sondern um sie mit Wohlgerüchen zu erfüllen, der Rauch ist nur der natürliche Träger und Verbreiter des Wohlgeruchs. — d) Sehr scheinbar endlich beruft man sich darauf, dass in der Schrift der so häufig gebrauchte Ausdruck „Räuchern" synonym mit Opfern stehe und daher auch das tägliche Räuchern auf dem goldenen Altar im Innern der Wohnung nicht anders aufgefasst werden könne. „Das Gebet, sagt Thalhofer (die unblut. Opfer S. 234), ist Athemholen des Geistes; was der Duft im Gebiete des Pflanzenreiches ist, das ist in der Sphäre des geistigen Seins das Gebet, ein Aushauch und eine Entbindung der edelsten Lebenssubstanzen, und ein Hingeben derselben an eine höhere, geistige Welt. So wird denn auch klar, wie im alten Testament und im ganzen Heidenthum (thurificati) Rauchwerk den Göttern anzünden so viel war, als sie verehren, anbeten; das Verbrennen des Wohlgeruchs in Beziehung auf einen Götzen ist darum Symbol des sich ihm ganz und unbedingt hingebenden Geistes im Denken, Wollen und Empfinden, was eben als Anbetung, als innerliches Opfer erscheint," Allein die Sitte des Räucherns im Cultus verdankt ihre Entstehung nicht der Absicht, das Gebet als gen Himmel steigend und in ihn eindringend durch eine Rauchsäule symbolisch darzustellen (denn auch den Gottheiten in der Unterwelt und in der Tiefe des Meeres wurde geräuchert), sondern sie beruht auf der oben (S. 561) nachgewiesenen Bedeutung des Wohlgeruchs. Diesen anzuzünden rührt daher, dass man Jemandem die höchste Ehre zu erweisen und seinen Namen als ruhmvoll und preiswürdig anzuerkennen wünscht; ein solches Ehren, wenn es einer Gottheit zu Theil wird, ist ein Verehren und eo ipso Anbeten, was insofern mit der Bedeutung des Opfers und dessen Zweck zusammen fällt, aber nicht selbst ein Opfern ist. Das Mosaische Cultgesetz nun kennt nur zweierlei Räucherwerk, nämlich das vierfache, das nur in der Wohnung Jehova's im Heiligthum angezündet werden soll und darf, und den einfachen Weihrauch, der aber nie allein und für sich gebraucht werden, sondern nur als eine Zu- und Beigabe zu jedem Speisopfer vorkommen soll (Lev. 2, 1). Dieses letztere Räu-

cherwerk aber ist nach den ausdrücklichen Bestimmungen des Gesetzes wesentlich verschieden von dem ersteren und kann, wie wir oben (S. 504) gesehen haben, demselben in keiner Beziehung gleich gestellt werden. Man kann also auch die Bedeutung beider nicht mit einander identificiren oder eine aus der andern erklären, sie ist eine verschiedene. Während das Räucherwerk des Heiligen eine objective d. h. Göttliches bedeutende Dignität hat, kommt dem Weihrauch, der eine blosse Zugabe zum Opfer ist, nur eine subjective zu d. h. er bedeutet etwas, was vom Menschen Gott dargebracht wird; (er dient als אֻזְכָּרָה, welcher Ausdruck niemals von dem vierfachen Räucherwerk steht, das immer קְטֹרֶת הַסַּמִּים heisst. Dagegen kann nicht die Deutungsregel IV oder V (S. 92. 93) geltend gemacht werden.) Wir haben gesehen, dass der Wohlgeruch wohl verschiedene Bedeutung hat, aber keine verschiedenartige, ähnlich wie z. B. auch das Oel eine andere Bedeutung hat, wenn es zur Weihe des Hohenpriesters dient (Ex. 29, 7), eine andere, wenn es Beigabe zum Speisopfer ist (Lev. 2, 1), und wieder eine andere, wenn es zum Leuchten für den heil. Leuchter verwendet wird (Lev. 24, 2). Nicht zu übersehen ist übrigens, dass der Ausdruck „Räuchern", wenn er göttliche Verehrung bezeichnet, nicht vom gesetzlichen Jehovadienst, sondern gewöhnlich nur vom Götzendienst steht (1 Kön. 11, 8. 2 Kön. 22, 17. 23, 5. Jer. 1, 16. 7, 9. 44, 3. Jes. 65, 3. 2 Chron. 25, 14. 28, 3. Ezech. 6, 13. 23. 41. Hos. 2, 13. 11, 2. 1 Makk. 2, 15) oder vom ungesetzlichen Höhendienst (1 Kön. 3, 3. 22, 44. 2 Kön. 12, 3. 15, 4. 16, 4), oder vom Jerobeamitischen Kälberdienst (1 Kön. 13, 1. 2 Kön. 17, 11) und darum um so weniger zur Erläuterung des Räucherns im Heiligthum dienen oder gar als identisch damit angesehen werden kann.

Wie über das Räucherwerk selbst, so besteht auch über den für dasselbe bestimmten goldenen Altar eine abweichende Auffassung, die wir nicht unbeachtet lassen dürfen. Auf Grund der Behauptung, die drei Geräthe des Heiligen, Tisch, Leuchter und Altar, hätten zur Darstellung dessen gedient, was vom Volke herrühre und für Jehova bestimmt sei (s. oben S. 509) und das Räucherwerk insonderheit symbolisire das Gebet, erklärt Kurtz (a. a. O. S. 54. 58) den Altar für „ein Bild des Volkes als des Trägers gottwohlgefälligen, heiligen Gebetes." Der Altar sei zwar „allerdings zunächst nicht Bild einer Person, die etwas darbringt, sondern

ein Ort wo für Jehova etwas geopfert, dargebracht wird;“ da aber „das Volk als Träger des Gebetes dargestellt werden soll, so konnte auch zur Darstellung des Volkes selbst kein anderes Geräthe gewählt werden, als ein Räucheraltar; das Volk erschien nun selbst als ein Altar, von welchem die Gebete, die Gott ein Wohlgeruch sind, aufsteigen.“ Diese Deutung des Altars ist wohl eine natürliche Konsequenz der Annahme, dass unter dem Brod des Angesichts, dem Licht und Wohlgeruch nur Menschliches dargestellt sei, aber sie zeigt auch, zu welchen Absonderlichkeiten eigensinniges Festhalten an vorgefassten Meinungen führt. Denn wie kann ein viereckiges, mit einem קֶרֶן versehenes und an seinen vier Ecken Hörner tragendes, mit Gold überzogenes Gestell eine einzelne oder eine Gesammtheit von Personen bedeuten? wie kann „ein Ort, eine Stätte“ Abbild einer Gemeinde sein? Wo findet sich dafür im ganzen Alterthum, wo namentlich in der Schrift auch nur entfernt ein Beispiel? Wäre der goldene Altar Bild des Volkes, so müsste es der eiserne im Vorhof auch sein und dann angenommen werden, dass das Volk auf sich selbst opferte. Die Apostrophe, die bei dieser Gelegenheit Kurtz an mich persönlich richtet, und die Ermahnung, die er mir vom hohen Ross herab ertheilt, erinnern unwillkürlich an Math. 7, 3. 4. — Auch die Hörner, die sich an den Ecken des goldenen wie des ehernen Altars angebracht finden, sind verschieden gedeutet worden. Hofmann (Schriftbeweis II, 1. S. 163) bestreitet die oben (S. 567) dargelegte Bedeutung und hält auf Jes. 5, 1. Ezech. 43, 15. 16 sich *berufend*, die Hörner nur für eine Erhöhung des Altars selbst, dessen Begriff überhaupt Höhe sei, sie seien die Spitzen der Gotteshöhe, die in ihnen auslaufe, und das an sie gestrichene Opferblut werde dadurch Gott näher gebracht. Damit stimmt auch Kurtz (Gesch. d. A. B. I, S. 27) überein, der „das Horn Bezeichnung einer gipfelnden Anhöhe“ nennt. Aehnlich erklärt Scholz (d. h. Alterth. I, S. 172), dass die Hörner, „welche, wie die des Thieres die hervorragendsten und höchsten Punkte sind, die höchste Höhe des Altars bildeten, somit die Bedeutung desselben, die Erhebung zu Gott auf ihrem Culminationspunkte darstellten.“ Diese Deutung der Altarhörner passt jedenfalls nicht zu der Hofmann'schen Ansicht, nach welcher „der Altar dem Gotteshause als Feuerherd dient“ (S. 176), denn die Spitzen der „Gotteshöhe“ gehören doch nicht zum „Feuerherd.“ So häufig ferner der Ausdruck Horn in der Schrift bildlich vor-

kommt, so bezeichnet er doch nie den „Culminationspunkt" der innerlichen, geistigen Erhebung zu Gott; am wenigsten haben die Hörner, die auch an den heidnischen Altären vorkommen (S. 500.567), diese Bedeutung. Ueberhaupt aber ist es ungleich bezeichnender und vielsagender wenn das Horn, wie auch sonst, als Symbol der Kraft, Stärke, der Hülfe und des Heils aufgefasst wird, als wenn es den schon im Altar selbst liegenden Begriff der Höhe nur verstärken und steigern würde. Eigenthümlich ist die Deutung Baumgartens (Pentateuch II, S. 63): „Hörner weisen hin auf die Thiere, die hier [am Brandopferaltar] geschlachtet werden. Da aber das Thier in dem Horn seine Macht und Wehr besitzt, so wird der Altar durch die Hörner als die Stätte bezeichnet, wo des Thieres abwehrende Kraft offenbar wird. Das ist aber des Thieres stärkste Wehr, dass es sein Blut vergiesst für den Menschen und dadurch des Menschen ärgsten Feind, der ihm den Zugang zu Gott vertritt, aus dem Wege räumt . . . An dem Altar nahet Israel zu Jehova nicht in und durch sich selbst, sondern nur in der Kraft des Thieres." Diese Auffassung lässt sich schon desshalb nicht annehmen, weil sie nur auf den Brandopferaltar passt aber nicht auf den Räucheraltar, da an diesem gar keine Thiere geschlachtet werden durften. Sodann aber sind die Hörner des Thieres nicht das, womit es den ärgsten Feind, die Sünde, aus dem Wege räumt, sondern dies ist das Blut des Thieres und sein Tod; die Hörner am Altar sind wohl vom lebendigen Thier entlehnte Insignien der Macht und Stärke, die aber dem Altar gegeben sind, um dessen Kraft, nicht die des getödteten Thieres darzustellen, sie gehören nicht mehr diesem, sondern dem Altar an.

IV. Räucheraltäre d. h. solche, auf denen kein Blut fliessen und nur geräuchert werden durfte, finden wir auch hie und da in heidnischen Culten, und es fragt sich daher, wie dieselben zu dem Mosaischen Räucheraltar sich verhalten. Im Tempel der Mylitta zu Babylon und zwar im Vorhof stand ein solcher Altar (Münter Relig. der Babyl. S. 55), ebenso im Tempel der Himmelskönigin (Aphrodite) zu Paphos (Münter der T. zu P. S. 20). Von Homer an (Odyss. 7, 362) wissen die Dichter viel von dem Paphischen Weihrauchgedüfte, auch Tacitus (hist. 2, 2. vgl. Plin. hist nat. 2, 96) hebt es als etwas besonderes hervor, dass auf dem dortigen, unter freiem Himmel stehenden Altar nur Räucherwerk von dem heiligen Feuer verzehrt werde. Ebenso hatte die Aphrodite

zu Hierapolis in Phrygien einen Tempel, in dessen dabei befindlichem See ein Altar angebracht war, „der über dem Wasser zu schwimmen schien, alle Tage mit Kränzen behängt wurde und jeder Zeit von Weihrauch duftete.“ (Movers Rel. der Phön. S. 666). Es ist wohl zu beachten, dass, wie Münter (a. a. O. S. 70) erwiesen, jene Gottheit, auf deren Altären kein Blut fliessen und nur Räucherwerk verbrannt werden durfte, weiblichen Geschlechts war und darin der Grund dieser Einrichtung lag. Mylitta ist die Gemahlin des Bel und heisst deshalb auch Beltis oder Baalta (von Baal); wie in Baal das männliche, so war in Baalta das weibliche Naturprincip personificirt. Jener war der König, diese die Königin des Himmels, er der Sonnengott, sie die Mondgöttin. „Dem Sonnengott, sagt Münter, mussten die Opfer bluten. Auf einer Pyramide standen zwei Altäre, ein goldener für säugende und ein grosser für ausgewachsene Thiere.“ Wenn nun dagegen die Opfer der Mylitta unblutig sein mussten, so hängt dies mit dem geschlechtlichen Verhältniss zu Bel zusammen. Als Göttin des Mondes, den sich die Naturreligionen in der genauesten Beziehung zur Pflanzenwelt stehend und deren Wachsthum durch sein mildes Licht fördernd dachten, wurde sie nur durch Darbringungen verehrt, die der Pflanzenwelt angehören, und dies war der Fall bei den Ingredienzien des Räucherwerks, Das Reich der Wohlgerüche ist recht eigentlich im Pflanzenreich beschlossen und der Geruch galt als der Lebensodem, als die Seele der Pflanze. Das wohlriechende, duftende Räucherwerk; war daher der mittelbare Repräsentant des vegetativen Lebens, das, weil es von jener Göttin herrührte, ihr auch geweiht und zu ihrer Verehrung dargebracht wurde. Jene heidnische Räucheraltäre sind somit reine Producte der Naturreligion und haben eine Bedeutung, die mit der des Mosaischen Altars ganz und gar nichts zu thun haben. Von all jenen Ideen, die letzterem zu Grunde liegen, und von dem Verhältniss, in welchem er zum Heiligthum und zu dessen Geräthen steht, ist bei den heidnischen Altären keine Spur zu finden und wir haben hier wieder ein Beispiel, wie bei einer scheinbaren äusseren Aehnlichkeit die grösstmögliche Verschiedenheit der Bedeutung statt findet, so dass nur Oberflächlichkeit und Gedankenlosigkeit sie verkennen und in den heidnischen Räucheraltären Parallelen oder gar das Original des Mosaischen Altars erblicken kann.

Siebentes Kapitel.

Die Geräthe des Vorhofs.

---

§. 1.

Beschreibung der Geräthe.

Der Vorhof hatte zwei, äusserlich zwar von einander getrennte, selbstständige Geräthe, den Brandopferaltar und das Waschbecken, deren Stellung innerhalb des Vorhofs (s. S. 124.) anzeigt, dass sie in einem untergeordneten dienenden Verhältniss zu einander stehen. Der Text nennt und beschreibt daher auch immer das Hauptgeräthe zuerst, in welcher Ordnung wir sie auch hier betrachten.)

I. Der Brandopferaltar, מִזְבַּח הָעֹלָה, Ex. 27, 1—8. 38, 1—7. (Vgl. die ausführliche Schrift: Joh. Jac. Cramer de ara exteriore templi. L. B. 1697 und Ugolini Altare exterius, beide in des letztern Thesaurus X. — Winer R. W. B. I, S. 194.) war ein Gestell von Schittimholz mit Erz überzogen, viereckig, drei Ellen hoch und fünf Ellen breit und lang, also ein Quadrat, ohne Deckel und Boden; an jedem der vier Ecken oben befand sich ein Horn, worüber bei dem Räucheraltar bereits das Nähere angegeben ist (S. 500). Ausserdem erwähnt der Text noch eine besondere Vorrichtung an diesem Geräthe, die bei keinem andern sonst vorkommt. Nach Ex. 27, 4. soll es ein ehernes Gitter (מִכְבָּר) von netzförmiger Arbeit (מַעֲשֵׂה רֶשֶׁת) haben, von welchem V. 5 sagt: „Und setze es unter den כַּרְכֹּב des Altars מִלְמַטָּה (d. i. nach unten zu) und das Netz soll sein bis zur Hälfte [der Höhe] des Altars.“ Das Wort כַּרְכֹּב, das nur hier und in der gleichlautenden Stelle Ex. 38, 4 vorkommt, geben die LXX durch ἐσχάρα, wie auch Josephus (Antiq. 3, 6, 8) dafür hat, die Vulgata durch „craticula“, also Heerd oder Rost.

Dies hat die älteren Ausleger zu allerlei irrigen, zum Theil wunderlichen Vorstellungen geführt, die Lund (Heiligth. S. 206 fg.) näher angiebt und zuerst von Meyer (Bibeldeutungen S. 201), dem fast alle Neueren jetzt beistimmen, beseitigt hat.) כַּרְכֹּב heisst nämlich weder Heerd noch Rost, sondern Umgebung, Umfassung; das Targum des Onkelos hat dafür סבבא, der Tractat Sebachim סובב. Wenn nun der Karkob das Altargestell „umgab“, so kann er nicht im Innern des Gestelles, sondern nur an der Aussenseite angebracht gewesen sein; und wenn das Gitter unmittelbar unter (תַּחַת) ihm angesetzt war und sich von ihm aus nach unten (מִלְמַטָּה) zog, aber nur bis zur Hälfte des Altars reichte, so muss sich der Karkob nothwendig nach Aussen in der Mitte der Altarwände befunden haben und das Gitter mit der untern Hälfte dieser Wände parallel gelaufen sein. Wie breit der Karkob war und wie weit also das Gitterwerk von den Altarwänden abstand, ist nicht gesagt. Schon von Meyer hält ihn für eine „Bank oder Umgang,“ worauf der Priester beim Opfern trat, und Riggenbach (Die Mos. Stiftshütte S. 9) bemerkt mit Recht: „Es kommt darauf an, wozu er dienen sollte? Offenbar ist das Auffangen von etwa herunterfallenden Kohlen [wie Gesenius nach Jonathan z. St. annimmt] die Nebensache; der Hauptzweck war, dass darauf die Priester rings um den Altar gehen könnten.... Die practische Zweckmässigkeit, ja Nothwendigkeit dieser Einrichtung leuchtet ein, sobald man bedenkt: der Altar, 3 Ellen oder 4½ Fuss hoch, also bis an die Brust oder den Hals eines Mannes reichend, und 5 Ellen oder 7½ Fuss breit, war zu gross, als dass ein Mann von der ebenen Erde aus das Opfer und sein Feuer gehörig handhaben konnte. Ja nicht einmal ein Erdaufwurf, der von der einen Seite hinaufführte, war dazu hinreichend, denn es konnte nöthig werden, von allen Seiten das Feuer zu ordnen. Daher das Bedürfniss eines Umgangs, auf dem man ganz um den Altar herum gelangen konnte. War derselbe 1½ Ellen über dem Boden angebracht und der Altar darüber noch 1½ Ellen hoch, d. i. 2¼ Fuss, so reichte der Rand des Altars dem Manne, der auf dem Umgang stund, bis an den Oberschenkel. So konnte er das Opfer bequem besorgen.“ Nach V. 4 hatte das Gitter an seinen Enden, d. i. an den Ecken oben, unmittelbar unter dem Karkob vier eherne Ringe, durch welche beim Transport die Tragstangen gesteckt wurden; ganz zweckmässig für das Tragen waren diese Ringe also in der Mitte der Altarhöhe angebracht. (Unter den

Neueren hat Knobel z. St. die vorstehende Auffassung bestritten, weil nach ihr der Karkob „eine Verunstaltung des Altars gewesen wäre“; er hält ihn für eine blosse „Verzierung, entsprechend dem זֵר bei der Bundeslade, dem Räucheraltar und dem Tische (Ex. 25, 11. 24. 30, 3)“, die zugleich dazu gedient habe, das Netz zu bedachen; dieses aber habe den „Schutz gegen entweihende Berührung von Seiten der Füsse und Kniee der an ihm beschäftigten Personen“ bezweckt. Darauf entgegnet Riggenbach: „Der Altar sieht sehr gut aus, wenn in halber Höhe ein Umgang, der wie eine breite Stufe aussieht, um denselben herumläuft,“ abgesehen von der absoluten Nothwendigkeit eines solchen für die functionierenden Priester. Sollte das Gitter nur vor der Berührung des Altars mit den Füssen hüten, waru msollte es dannbis zur Hälfte des Altars hinauf reichen?) „Suchen wir uns deutlich zu machen, warum vom Rand des Umgangs hinunter nicht eine Wand, sondern ein Gitterwerk gereicht habe, so bietet sich zur Erklärung dar der Umstand, dass das Blut der Sündopfer sollte an den Grund oder Fuss des Altars geschüttet werden (Ex. 29, 12. Lev. 4, 7 fg.); zum Unterschied vom Blut der andern Opfer, das auf den Altar ringsum gegossen wurde (Lev. 1, 5 fg. 3, 2). . . . Vielleicht war überdies hinter dem Gitter ein Graben um den Altar gezogen“ (Riggenbach). (Noch mehr als die Knobel'sche, hat die Ansicht Hanebergs (Rel. Alterth. S. 175 fgg.) gegen sich, der behauptet, nach dem Wortlaut (?) der Bibel habe sich der Karkob „am obern Rande des Altars“ befunden, und man habe sich darunter „ein Gesimse, einen Aufsatz mit Leisten oder Bilderverzierungen zu denken, unter welchem ein Netzwerk bis zur Mitte des Kastens und zwar an den Aussenseiten, herabreichte.“ Das wäre aber eine wirkliche Verunstaltung des Altars gewesen, bei der man zudem nicht einsehen kann, wozu das soweit herabreichende Gitter dienen sollte.) — Zum Schluss fügt die Beschreibung V. 8 noch, wie ergänzend, hinzu: „Hohl von Brettern sollst du ihn machen.“ Da das Gestell weder einen Boden noch eine Oberfläche oder Dach hatte und nicht unbedeutend klein war, so konnte es, um festgestellt werden und das Opfer mit dem Brennholz darauflegen zu können, nicht hohl und leer bleiben, sondern musste irgendwie gedeckt oder gefüllt werden. Wie dies geschah, übergeht hier die Beschreibung und hebt dagegen nur das Hohlsein ausdrücklich hervor, weil eine frühere Vorschrift über den Opferaltar dies schon bestimmt hatte. Nach der Gesetzgebung nämlich ergieng an

Mose der Befehl für die Söhne Israels: „Einen Altar von Erde sollst du mir machen und auf demselben opfern deine Brandopfer und deine Dankopfer ... und wenn du mir einen Altar von Steinen machst, so baue ihn nicht von behauenen (גָּזִית).“ Das hohle Gestell wurde somit, wie auch die jüdische Tradition sehr bestimmt aussagt, mit Erde angefüllt*), und zwar nicht sowohl um ihm beim Aufstellen die erforderliche Festigkeit zu geben, sondern weil sie das eigentliche Material für den Opferaltar sein sollte; Erde bildete also den Kern des Altars. Das Gestell ohne Deckel und Boden war, wie von Meyer richtig bemerkt, blos die Ueberkleidung, durch welche der Altar des Heiligthums jedesmal die legale vorgeschriebene Form und Grösse erhielt. Statt der Erde konnte der Altar auch aus unbehauenen Steinen, d. i. aus solchen, „über die noch kein Eisen geschwungen war“, aus „ganzen“, unversehrten Steinen (אֲבָנִים שְׁלֵמוֹת vgl. Deut. 27, 6. Jos. 8, 31), nämlich solchen, die noch unmittelbar dem Erdboden angehören, ihm gleichstehen und noch zu nichts gebraucht und verwendet worden. — Die Höhe des Altars machte, wie schon erwähnt, einen Aufgang nöthig, wie denn auch Lev. 9, 22. des Herabsteigens (יָרַד) Aarons erwähnt ist. Der Annahme Knobel's, dass der Altar „gewiss Stufen hatte“, steht Ex. 20, 26, entgegen, wo diess geradezu verboten ist, daher wohl nur an einen „schräg aufsteigenden Erdaufwurf“ (Riggenbach) zu denken ist. Der jüdischen Tradition zufolge (s. Lund S. 205) war dieser Aufgang an der Südseite des Altars angebracht, jedenfalls nicht auf der Ostseite, da hier der Aschenhaufe lag (Lev. 1, 16), auch nicht auf der Westseite, da dort ziemlich nahe das Becken stand; ganz sicher ist dies jedoch nicht, denn beim Tempel war das Thor, das unmittelbar zum Altar führte und durch welches die Opfer eingebracht wurden, auf der Nordseite (s. Hävernick zu Ezech. 8, 5. S. 105). — Als Nebengeräthe des Altars nennt der Text סִירֹת d. i. Töpfe, die zum Wegbringen der Fettasche dienten, יָעִים (von יָעָה wegräumen) Schaufeln, מִזְרָקוֹת (von זָרַק sprengen) Schalen zum Auffangen und Sprengen des Opferblutes, מִזְלָגוֹת Gabeln, um das in Stücke zerschnittene Opferfleisch zurechtzulegen, (vgl. 1 Sam. 2, 13), מַחְתּוֹת Feuer- oder Kohlenbecken. Alle diese Geräthe waren von Erz gemacht.

---

*) Vgl. Tract. Megill. in Parasch. Jetro. f. 27, 4. — Jarchi zu Ex. 27, 5: „Altare terreum est hoc ipsum aeneum altare, cujus concavum terra implebatur, cum castra metarentur.“ — R. Bechai zu Ex. 27: „Cavitas vero altaris terra replebatur, quo tempore, castra ponebant.“

II. Das Becken, כִּיּוֹר Ex. 30, 18—21. 38, 8. (Vgl. H. G. Clemens dissert. de Labro aeneo. Utrecht 1725, bei Ugolini Thes. XIX.). Ueber keines der heiligen Geräthe sind die Angaben des Textes so kurz, wie über dieses, sie beschränken sich nur darauf, dass es von Erz war und einen כֶּן hatte; blos genannt wird es noch Ex. 30, 28. 31, 9. 35, 16. 39, 39. 40, 11. Lev. 8, 11., doch ist dabei immer zugleich der כֶּן erwähnt, woraus zu schliessen, dass dieser nicht eine untergeordnete Nebensache war, sondern einen Hauptbestandtheil des Geräthes bildete. Das Becken selbst hatte ohne Zweifel kesselförmige Gestalt, wie das eherne Meer des Salomonischen Tempels (1 Kön. 7, 23 fg.) und die Becken der zehn Gestühle (s. Thenius Comm. zu 1 Kön. 7, 38. S. 117); dies folgt auch aus 1 Sam. 2, 14. und aus dem Stammwort כּוּר, das im Piel כִּיֵּר aushöhlen heisst. Ueber Umfang und Grösse dieses Kessels lässt sich jedoch nichts bestimmen, auch die Rabbinen geben darüber nichts an; dagegen behaupten sie, es seien daran kleine Oeffnungen mit Krahnen gewesen, aus welchen man das Wasser je nach Bedarf habe herauslassen können. Jarchi nennt sie דַּדִּים d. i. Brüste, und Lund schliesst aus dem Dual auf zwei derselben; Witsius (Miscell. s. p. 412) nimmt deren vier an und giebt ihnen die Gestalt der Köpfe der vier ζῶα des Cherub. Dem Becken des zweiten Tempels schreiben die Rabbinen sogar zwölf solcher Krahnen zu (Lund a. a. O. S. Lightfoot descript. templ. Hieros. 37, 1, 2. Clemens a. a. O. 3, 11). Jedenfalls wird eine derartige Vorrichtung angenommen werden müssen, da das Becken immerhin so hoch war, dass die Priester sonst ihre Füsse (Ex. 30, 19) darin nicht hätten waschen können; wie viele solcher Krahnen es aber waren, ist ungewiss, Lunds Vermuthung hat noch am meisten für sich. — Noch weniger als die Form und Gestalt des Beckens lässt sich die des כֶּן sicher bestimmen. Man hat darunter einen Deckel verstehen wollen, der dazu gedient habe, dass nichts in das Wasser des כִּיּוֹר fallen konnte (Vater Pentateuch II, S. 139. 159. Hartmann die Hebräerin am Putztisch III, S. 174); dagegen sprechen aber alle alten Uebersetzungen, und in der Stelle Jes. 33, 23 ist es unmöglich, bei dem Worte an einen Deckel zu denken (s. Rosenmüller Schol. zu Ex. 30, 18). Luther hat „Fuss“ übersetzt, allein ein einfacher, blosser Fuss kann damit nicht gemeint sein, da כֶּן, wie bemerkt, immer neben dem כִּיּוֹר ausdrücklich genannt und bei der Weihe sämmtlicher Geräthe immer als ein besonderes Geräthe aufgeführt

wird (Ex. 30, 28). Das Wort heisst, wie jetzt allgemein anerkannt ist, Gestell, Basis, Untersatz. Wurde nämlich durch Krahnen das Wasser aus dem Becken gelassen, so bedurfte es auch eines Behälters, in welches es floss, um das Waschen der Füsse wie der Hände bequem vornehmen zu können. Wie dieser Behälter oder Untersatz mit dem Becken verbunden war, ob dasselbe unmittelbar auf ihm ruhte oder von Stangen (Füssen) getragen wurde, bleibt ebenso ungewiss wie seine Form, die auf den Abbildungen bei Witsius rund, bei Lund und Neumann viereckig angenommen ist.

Die Parallel-Stelle Ex. 38, 8 enthält ausser den Worten: „Er machte das Becken von Erz und sein Gestell von Erz“ den Zusatz: בְּמַרְאֹת הַצֹּבְאֹת אֲשֶׁר צָבְאוּ פֶּתַח אֹהֶל מוֹעֵד. Hier fragt sich zuerst, was unter מַרְאָה zu verstehen ist. (Luther übersetzt: „Gegen den Weibern, die“ etc. was so viel heissen soll als im Angesicht der Weiber, wie Wolf zu Lund S. 190. und Forster: in visionibus, h. e. in conspectu erklären, wogegen jedoch schon der Plural spricht; auch Clemens a. a. O. giebt dem Worte die Bedeutung aspectus, visio, imago und nimmt הַצֹּבְאֹת als Adjectiv zu מַרְאֹת, er übersetzt: „figurae (imagines) ornantes, quae ornabant ostium tentorii conventus,“ es sollen nämlich Cherubimfiguren gewesen sein, die wie auf dem Vorhang des Zeltes so auch auf dem Becken sich befunden hätten; so auch Hulsius (de praerog. Isr. prisci. 16, p. 685), nur will er, dass diese Figuren das Becken getragen hätten, wie die Rinder das eherne Meer des Salomonischen Tempels (1 Kön. 7, 25). Allein das נָשִׁים welches in der gleichen Phrase 1 Sam. 2, 22 vor הַצֹּבָאוֹת steht, verbietet entschieden, letzteres als Adjectiv mit מַרְאֹת zu verbinden und, als käme es von צְבִי Zierde, durch ornantes zu übersetzen; צָבָא heisst niemals zieren, sondern: sich zusammenschaaren, und wird vom Dienen sowohl im Heer als im Heiligthum gebraucht (Num. 4, 23. 35. 39. 43. 8, 25). Dies giebt auch Knobel (z. St. S. 332) mit allen Neueren zu, nimmt aber an, מַרְאָה heisse, nach Analogie des מַשְׁכִּית von שָׁכָה schauen (Lev. 26, 1), „Erscheinung, Gestalt, Bildwerk“ und erklärt dann: „er machte das Becken mit Gestalten, Gebilden von Frauen, wie sie beim Heiligthum aufzuziehen pflegen, um den Dienst zu thun ... Wahrscheinlich waren sie Levitenweiber, welche zu bestimmten Zeiten in einem gewissen Aufzuge mit ihren Geräthschaften sich beim Heiligthum einstellten, um da „zu waschen, zu reinigen, zu putzen.“ Allein מַרְאָה heisst wohl Erscheinung im Sinne von חָזוֹן (1 Sam. 3, 15. Ezech.

1, 1) aber niemals Bildwerk; sodann wer mag glauben, dass Bilder von Waschweibern „an das Gefäss passten, welches dem Waschen der Priester diente“? Nach allen alten Zeugnissen ist מַרְאָה Spiegel; Jonathan hat מך אספקלירי ex speculis, Onkelos בחזית נשיא, ebenso R. Tanchuma, Jarchi, Abenesra u. a. Rabbinen; die LXX, Philo und Josephus haben *κατόπτρον*, die Vulgata speculum (vgl. Quistorp de speculis labri aenei. Gryph. 1773). Es ist dabei an Spiegel von polirtem Metall, namentlich von Erz zu denken. (Solche zu fertigen verstanden die Aegypter vortrefflich, wie Hengstenberg (Moses und Aegypten S. 141) aus Wilkinsons und Rosellini's Werken nachgewiesen hat, sie kommen aber auch sonst im Alterthum vielfach vor (vgl. Winer R. W. B. II, S. 496). Eine weitere Frage ist aber, wie das בְּ vor מַרְאוֹת zu fassen ist (vgl. besonders Riggenbach die Mos. Stiftshütte S. 10). Bei עָשָׂה, welches hier gebraucht wird, steht das, woraus oder wovon etwas gemacht wird, fast immer und namentlich in den Kapiteln vom Bau der Stiftshütte, im Akkusativ, und auch in unserem Vers und Ex. 30, 18 ist dies wiederholt der Fall, daher ich früher glaubte, dem בְּ die gewöhnliche Bedeutung lassen und es durch „mit“ übersetzen zu müssen: Er machte das Becken von Erz und sein Gestell von Erz mit Spiegeln der Weiber etc. d. h. er versah das von Erz gemachte Geräthe mit Frauenspiegeln. So erklärte schon Fortun. Sacchus (Myroth. sacr. elaiochrism. I, 8. p. 41): non igitur concha illa fuit facta ex aere illorum speculorum, sed fusa jam concha ex aere oblato a filiis Israel, prout dicitur Exod. 25. super basim illius ac concham specula illarum mulierum super posita fuere. Umbreit (Stud. u. Krit. 1843., S. 157) und Welte (Freiburger Kirchenlexikon unter Stiftshütte) haben mir beigestimmt; auch Ewald (Alterth. S. 297) bemerkt: „das במראות kann man nicht anders verstehen, als: mit den Spiegeln;) diese waren also von Erz wie das Waschbecken und dieses war wohl gleich so geschliffen, dass es zu Spiegeln dienen konnte.“ (Dagegen ist jedoch geltend gemacht worden, dass בְּ niemals „mit“ im Sinne äusserlicher Hinzufügung bedeute, sondern nur das Mittel bezeichne und zwar hier namentlich „die Eigenschaft, in welcher das zu dem Becken verarbeitete Erz bestand“ (Keil z. St); sodann komme בְּ bei עָשָׂה im Sinne von „aus“ oder „von“ Ex. 31, 4. 38, 30. 1 Kön. 7, 14. 2 Chron. 2, 6. (vgl. Lev. 13, 52) vor (Knobel, Hengstenberg, Riggenbach), auch wäre es unbequem und undeutlich gewesen,

wenn auf den Akkusativ נְחֹשֶׁת noch ein weiterer Akkusativ מַרְאֹת gefolgt wäre (Winer); die LXX haben: *ἐκ τῶν κατόπτρων*, Jonathan: מִךְ.) In sachlicher Beziehung bemerkt Hengstenberg (Beitr. III, S. 133), dass, wenn man auch die Spiegel selbst, aus denen das Geräthe verfertigt wurde, nicht mehr habe wahrnehmen können, „das Andenken daran durch die mündliche und schriftliche Tradition erhalten wurde. Sah man es doch auch dem goldenen Kalbe nicht an, dass es aus den Ohrringen der Weiber, Söhne und Töchter der Israeliten Ex. 32, 2, dem Ephod Gideons, dass es aus den goldenen Ringen der Ismaeliten Richt. 8, 24, dem Kessel der Scythen, dass er aus lauter Pfeilen, jenem Krater des Apollo, dass er aus dem Schmuck der römischsn Frauen verfertigt worden.“ Ich erkenne das Gewicht dieser Gründe gegen meine frühere Auffassung an und gestehe zu, dass die Spiegel, wie auch Philo (de vita Mos. 3. p. 521) angiebt, zusammengegossen und dann zur Herstellung des Beckens verwendet wurden. Endlich fragt sich noch, welches die Weiber waren, die ihre Spiegel dazu stifteten. Weil צָבָא zunächst sich zusammenschaaren heisst, so hat man überhaupt an trupp- oder schaarenweise zum Heiligthum kommende Weiber gedacht(und sich dabei auf die LXX berufen, welche übersetzen: *τῶν νηστευσασῶν, αἳ ἐνήστευσαν παρὰ τὰς θύρας τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου*. So Lund (Heiligth. S. 190) u. A.) Die schon oben angeführten Stellen Num. 4, 23. 35. 39. 43. 8, 25 lassen aber nicht zu, im Allgemeinen an die gewöhnlichen gottesdienstlichen Verrichtungen zu denken, sondern nur an einen bestimmten Dienst, wie ihn, wenn auch in anderer Weise, die Leviten hatten. Worin aber dieser Dienst bestand, lässt sich bei dem Fehlen aller Andeutungen im Text nicht bestimmen. Hengstenberg (Mos. u. Aegypt. S. 194) hat nachzuweisen gesucht, dass es in Israel ein besonderes „Institut der heiligen Weiber“ gegeben habe, das einem analogen Aegyptischen nachgebildet und von Mose vorgefunden worden sei. Man kann immerhin an etwas Aehnliches wie das Nasiräat (Num. 6, 1 fg) denken (Keil Archäol. I, S. 328 fg), aber den Ursprung in Aegypten zu finden, dazu reichen die von Hengstenberg angegebenen Gründe durchaus nicht hin.(Vgl. was Kurtz (luther. Zeitschrift 1853. S. 215 fg) und Scholz (heil, Alterth, I, S. 36 fg) auch Neumann (Stiftsh. S. 49) mit Recht dagegen eingewendet haben.)

§. 2.

Bedeutung der Geräthe im Allgemeinen.

Wie die drei Geräthe des Heiligen bei all ihrer Verschiedenheit doch das mit einander gemein haben, dass sie alle von Gold oder mit Gold überzogen sind, was sie sehr bestimmt als Geräthe der Wohnung Jehova's kennzeichnet, so tragen auch die zwei Geräthe des Vorhofs gleiches Gepräge, und zwar dasjenige, welches das dieser Abtheilung der Cultusstätte überhaupt eigenthümliche ist. Sie sind nämlich sammt ihren Nebengeräthen von Erz, also von dem Stoff, welcher der Stätte des Volkes eignet, das hier Jehova trifft und mit ihm verkehrt (S. 137 fg), während die goldenen Geräthe alle der nachbildlichen Himmelswohnung Jehova's angehören (S. 318). Damit sind die beiden Vorhofsgeräthe gegenüber den Geräthen der Wohnung zugleich als solche bezeichnet, die einen sakrificiellen Caracter haben d. h. das darstellen, was vom Volke Jehova gegeben und dargereicht wird, wie die Wohnungsgeräthe darstellen, was Jehova dem Volke darreicht und von ihm für das Volk herrührt. (S. 510 fg). Was aber sodann das Verhältniss der beiden Vorhofgeräthe zu einander betrifft, so ist es nicht das gleiche wie das der drei Geräthe des Heiligen, deren jedes seine besondere, selbständige Bedeutung hat und die koordinirt neben einander stehen, vielmehr stehen beide in einem untergeordneten Verhältniss zu einander. Der Brandopferaltar ist das Geräthe, welches zur Darbringung aller und jeglicher Art von Opfern dient; und insofern das Opfer überhaupt die Form und der factische Ausdruck aller Gottesverehrung überhaupt ist, erscheint dieser Altar als das Geräthe, an und auf welchem sich aller Cultus koncentrirt (Lev. 17, 3—7. Deut. 12, 13 fg. Ex. 29, 38—46); alle Cultusacte gehen von ihm aus und wurzeln in ihm; er bildet daher auch das lokale Centrum des Vorhofs, der Stätte des Volkes, und steht in einer deutlichen Beziehung zu dem Centrum der Wohnung; seine Stellung wird immer bezeichnet als פֶּתַח מִשְׁכַּן אֹהֶל־מוֹעֵד (Ex. 40, 29. Lev. 4, 18. 1, 5. 17, 6); mit seinem Opferblut wird in den wichtigsten Fällen das Centrum des Heiligen (der Räucheraltar) und des Allerheiligsten (die Kapporeth) besprengt, welchen beiden Geräthen er in gerader Richtung gegenübersteht. Das Becken dagegen ist nicht bestimmt für das

ganze Volk, sondern nur für „Aaron und seine Söhne.“ dass sie sich mit dem darin befindlichen Wasser ihre Hände und Füsse waschen, wenn sie in das Zelt der Wohnung (das Heilige) gehen oder dem Brandopferaltar sich nähern, also überhaupt wenn sie die priesterlichen Dienste verrichten. Es ist demnach blos ein Priestergeräthe und hat keine allgemeine selbständige Bestimmung, sondern dient nur zur nöthigen Vorbereitung für die Priester und soll sie zur Besorgung ihrer Functionen befähigen. Sein Verhältniss zum Altar ist also entschieden ein untergeordnetes; seine Stellung daher wohl zwischen dem Altar und der Wohnung, auf deren beider Bedienung es sich bezieht, aber nicht in gleicher Linie mit dem Altar, mit dem Räucheraltar und der Kapporeth, sondern es steht wie das spätere an seine Stelle getretene „eherne Meer“ des Salomonischen Tempels etwas mehr auf der Seite (S. 124), so dass es die directe Hinweisung und Beziehung des Altars auf jene beiden Geräthe nicht hinderte. Der Brandopferaltar ist demnach das Hauptgeräthe des Vorhofs, dem gegenüber das Becken recht eigentlich als ein Seiten- oder Nebengeräthe erscheint, weshalb auch die Beschreibung desselben überhaupt eine so wenig ausführliche und spärliche.

– Eine von der vorstehenden abweichende Auffassung des Verhältnisses beider Vorhofgeräthe zu einander hat Friederich (Symb. der Mos. Stiftshütte S. 122—132) geltend zu machen gesucht. Auf Grundlage der Voraussetzung, dass die Stiftshütte „den Bau des Menschen und die Einrichtung der menschlichen Natur zum Modell“ habe und zum Brandopfer wesentlich das Feuer, wie zum Becken ebenso wesentlich das Wasser gehöre, hält er sich „für vollkommen berechtigt, den Brandopferaltar und das Becken zunächst als Andeutung der Zwiefachheit der menschlichen Natur, ihrer Theilung in männliches und weibliches Geschlecht und als Andeutung jener, in diesem Verhältniss typisch ausgedrückt liegenden, grossen Offenbarungs-Wahrheit zu betrachten, wovon St. Paulus am Schlusse seiner Lection für die Ehemänner und Eheweiber (Ephes. 5, 22—33 sagt: „„Das Geheimniss ist gross! Jch sage aber von Christo und der Gemeinde““. Diese Auffassung ist nur ein Beweis dafür, wohin man sich verirren kann, wenn man von einer vorgefassten Idee sich hat einnehmen lassen und dann meint, sie mit aller Gewalt durchführen zu müssen. Es ist schwer zu begreifen, wie man im Brandopferaltar ein Bild des männlichen und im Becken ein Bild des weiblichen Geschlechtes, in beiden Geräthen ein Bild des menschli-

chen Ehebundes und dann gar des Verhältnisses zwischen Christo und der Gemeinde erblicken kann. Was ist denn Weibliches an einem für die Vorbereitung zum Priesterdienst bestimmten Geräthe, und wie kann man hier darauf hinweisen, dass in der Schrift „das Wasser als Sinnbild der Befriedigung des Geschlechtstriebes überhaupt gebraucht wird, und wohlgehegtes Wasser insonderheit als Bild eines Weibes, welche, wie ein leiblicher Brunnen im Hause, den keuschen Durst ihres Mannes löscht, vid. Proverb. 5, 15—17. coll. c. 9, 17.“? Und wie mag man das verzehrende Brandopfer-Feuer mit dem ehelichen „Eifergeist“ Num. 5, 14 oder mit der „Brunst“ des Ehebrechers Sirach 23, 22. 23. vergleichend zusammen stellen? Ist das gesunde Exegese oder nicht krankhafte Phantasie. Eher könnte man sich noch mit der Deutung der alten Typik befreunden, die beim Blut des Opferaltars an die Rechtfertigung und beim Wasser des Beckens an die Heiligung (1 Joh. 5, 6) denkt (Witsius Miscell. p. 414), oder darin einen Typus der Taufe und des Abendmahls erblickt (Lund jüd. Heiligth. S. 193). Aber auch diese Deutung ist eine gezwungene und unbegründete, denn, abgesehen von allem andern, ist das Verhältniss zwischen den beiden christlichen Sakramenten, Taufe und Abendmahl ein total verschiedenes und heterogeneres, als das zwischen dem alttestamentlichen Priesterdienst und dessen Functionen.

---

§. 3.

Bedeutung des Brandopferaltars.

Der Begriff und das Wesen eines Altars im Allgemeinen ist bereits oben (S. 564) angegeben und entwickelt worden; wir haben es daher hier nur noch mit dem zu thun, was dem Altar des Vorhofs dem des Heiligen gegenüber eigenthümlich ist und ihn von letzterem unterscheidet. Dazu gehört vor allem das Material, aus dem er bestehen, sodann die Form und Gestalt, die ihm gegeben werden soll.

I. Das Material. Die Verordnung Ex. 20, 24. 25., nach welcher der Opferaltar von Erde oder von unbehauenen Steinen gemacht werden soll, betrifft nicht den einen, bestimmten Altar der

Stiftshütte, deren Erbauung erst in der Folge angeordnet wird, sondern schreibt ganz allgemein und überhaupt die Errichtung eines Opferaltars vor; sie war keine provisorische Vorschrift, die mit der Erbauung der Stiftshütte wieder ihre Geltung verlor, vielmehr eine für immer geltende. Sie wird daher wiederholt und bis in sehr späten Zeiten befolgt. Deut. 27, 5 ff. heisst es: „Und baue daselbst [im verheissenen Lande] einen Altar Jehova, deinem Gott, einen Altar von Steinen, nicht schwinge über ihnen das Eisen; aus ganzen Steinen baue den Altar Jehova, deinem Gott und opfere auf ihm Brandopfer Jehova deinem Gott, und schlachte Dankopfer, und esse dasselbst und freue dich vor Jehova, deinem Gott". Josua baute einen Altar auf dem Berge Ebal, „wie Mose, der Knecht Jehova's, den Söhnen Israels geboten hatte und geschrieben steht im Buche des Gesetzes Mose's: einen Altar von ganzen Steinen, über welche kein Eisen geschwungen ist" (Jos. 8, 30 fg.). Noch unter Judas Makkabäus rissen die Priester den entweiheten Brandopferaltar nieder, und „nahmen ganze (ὁλοκλήρους) Steine nach dem Gesetz und baueten den neuen Opferaltar gemäss dem vorigen". (1 Makk. 4, 47). (Vom Altar des Tempels sagt Philo (de sacrif. p. 580), er sei erbaut ἐκ λίθων λογάθων ἀτμήτων, und Hekatäus (bei Eusebius praep. evgl. 9, 4) berichtet vom jüdischen Tempel, es sei daselbst ein βωμὸς οὐκ ἐκ τμητῶν, ἀλλ' ἐκ τῶν ἀγρῶν λίθων συγκείμενος. (Vgl. Esr. 3, 2).) Dass die jüdische Tradition gleichfalls Erde als das gesetzliche Altarmaterial angiebt, ist bereits oben erwähnt worden (S. 582). Es ist daher offenbar unrichtig, wenn Knobel (zu Exod. S. 211) behauptet: „der Opferaltar der Stiftshütte war kein Erdaltar, sondern bestand aus Brettern mit Kupfer überzogen;" ein blosses hohles, leeres Brettergestell würde zu einem Altar gar nicht getaugt haben. Andrerseits lässt sich aber auch nicht behaupten, dass ein solcher Opferaltar nothwendig oder aus irgend äusseren Gründen „von Erde oder unbehauenen Steinen" habe gemacht werden müssen. Die Vorschrift, die so bestimmt und nachdrücklich gegeben und wiederholt ist, die auch nach Jahrhunderten noch als göttliche befolgt und beachtet wurde, kann nicht eine zufällige, gleichgültige gewesen sein, sondern muss einen bestimmten Grund gehabt haben, und dieser ergiebt sich auch leicht aus dem Zusammenhang, in welchem sie erstmals vorkommt. Unmittelbar nach der unter furchtbaren Naturerscheinungen erfolgten Gesetzgebung auf dem Sinai (Ex. 20, 1—17) lässt Jehova dem da-

durch heilsam erschreckten und nun zum willigen Gehorsam geneigt gewordenen Volke durch Mose weitere Befehle ertheilen; unter diesen nimmt seine Verehrung die erste Stelle ein und koncentrirt sich im Opfer (Ex. 20, 18—26). „So sollst du sprechen zu den Söhnen Israels: Ihr habt gesehen, dass ich vom Himmel zu euch geredet habe; nicht machet euch neben mir Götter von Silber oder von Gold, einen Altar von Erde sollst du mir machen und auf ihm opfern deine Brandopfer und deine Dankopfer“ u. s. w. Richtig sagt Knobel über den Zusammenhang mit dieser Stelle: „unter den weiteren Gesetzen [die auf das Grundgesetz der „zehn Worte“ folgen] nimmt der Opferdienst als das Hauptstück der Gottesverehrung die erste Stelle ein. Jehova hat vom Himmel d. i. vom Himmel kommend und erscheinend mit Israel geredet und sich diesem als den erhabenen himmlischen Gott, als den wahren Gott kund gegeben“. Zur Verehrung dieses Gottes sollt ihr nur einen Altar und zwar einen Altar von Erde oder von unbehauenen Steinen errichten, um auf ihm alle eure Opfer darzubringen. Solch Material euerer Cultusstätte soll das factische Zeugniss und Bekenntniss davon sein, dass ihr den zum Gott habt und verehret, der vom Himmel ist und also der Höchste, Allmächtige, und Einige, der aber auf Erden herabgekommen und sich Israel geoffenbaret und bezeuget, es erwählet und mit ihm sich verbunden hat. Einen Altar von solchem Erdmaterial will Jehova errichtet haben „an jeglichem Orte,“ wo er seinen „Namen in Erinnerung bringen, zu seinem Volke vom Himmel herabkommen und es segnen wird,“ d. h. der Himmel, seine Wohnung, ist die Stätte seiner Herrlichkeit, seiner höchsten und vollkommensten Offenbarung seines Wesens, seines „Namens;“ diesen will er seinem auserwählten Volk kund thun, und wenn und wo er dies thut, kommt er zu demselben herab auf die Erde, die damit zu einer göttlichen Offenbarungs-Stätte wird und dann als eine solche durch Errichtung eines Altars von Erde bezeichnet werden soll. Das Material, aus dem der Altar besteht, verkündet und repräsentirt somit die Grundwahrheit und Voraussetzung der israelitischen Religion überhaupt, nämlich das Herabgekommensein und fortwährende Herabkommen Jehova's vom Himmel auf die Erde, es bezeugt sein ständiges Offenbarungsverhältniss zu Israel. Eben darum konnten statt der Erde auch unbehauene Steine genommen werden, d. h. Steine, die noch durch keine Menschenhand umgestaltet und bearbeitet, sondern so sind, wie sie dem Erdboden angehören und unmittelbar aus Gottes Hand gekommen.

An andern von der vorstehenden mehr oder weniger abweichenden Deutungen des Altarmaterials fehlt es nicht; es werden bis heute sehr verschiedene geltend gemacht, insbesondere hat Spencer (de leg. Hebr. ritual. II, c. 5 und 6) sich ausführlich ausgesprochen und nicht weniger als sechserlei Gründe für die fragliche Vorschrift angegeben. Die gewöhnliche Meinung geht dahin, dass, wie bei andern Völkern es Sitte gewesen, auf Reisen Altäre von Erde oder Rasen zu errichten, so auch die Israeliten während des Zugs durch die Wüste solche Altäre gemacht hätten, da dieselben sich ebenso leicht herstellen als auch wieder wegschaffen und nach dem Weiterzug vor Missbrauch heidnischer Völker, die nachkamen, sich bewahren liessen. So erklärten schon vor Spencer Theodoret und Grotius, nach ihm Clerikus, Rosenmüller u. A. Allein die Vorschrift des Materials galt gar nicht blos für die Zeit während des Zugs durch die Wüste, sondern „redet ganz allgemein von der Altarverehrung Jehova's überhaupt" (Knobel). — Ein nicht minder gewöhnlicher, namentlich von Spencer herrührender Grund soll die Opposition gegen die heidnische Sitte gewesen sein, die Altäre sehr kunstreich und kostbar einzurichten, dem einfachen Jehovacultus habe dagegen nur ein möglichst einfacher, kunstloser Hauptaltar aus Erde oder Steinen entsprochen. Noch Ewald (Alterth. S 162 fg) erblickt darin nur „die grosse Einfachheit, wie sie [aus ältester Zeit herrührend] unter Mose und noch einige Zeit nach ihm herrschte." Da aber die ganze Israel. Cultusstätte so kunstreich und kostbar gebaut wurde (Ex. 36, 1 fg), so ist am wenigsten ein Grund da, warum gerade der Hauptaltar so höchst einfach und schmucklos hätte beschaffen sein sollen; es würde eher unziemlich und unwürdig erschienen sein, wenn man zu ihm blosse Erde und rohe und unbehauene Steine verwendet hätte. Zu diesen mehr nur äusserlichen Gründen fügt Spencer, die Worte des Prokopius zu Jes. 15, 9 anführend: *Ἀδάμα σημαίνει τὴν γῆν τὴν παρθενικὴν, ἀφ' ἧς Ἀδὰμ ἐπλάσθη*, einen weiteren bei; er glaubt Gott habe gewollt, dass der Altar „e materia tam pura et quasi virginea" gemacht werde, damit er desto heiliger und ehrwürdiger erscheine, und „lapides impoliti et statum suum integrum retinentes videantur puritate quadam nativa donati et sanctitati maxime consentanei." Von einer Jungfräulichkeit d. i. Reinheit und Heiligkeit der Erde weiss jedoch die Schrift nichts; und wenn das Erdmaterial nach Ex. 20, 25 durch Bearbeitung mit dem Eisen seine ursprüngliche

Reinheit und Jungfräulichkeit verloren hätte, so wäre die ganze Cultusstätte, die ja ohne den Gebrauch eiserner Werkzeuge gar nicht gebaut werden konnte, „entweiht“ worden; und wo steht geschrieben, dass das Eisen überhaupt eine Sache, mit der es in Berührung gekommen, verunreinige? Noch ungleich willkürlicher und verfehlter ist die talmudisch-rabinische Erklärung (Middoth. 3, 3): das Eisen sei geschaffen, des Menschen Leben zu verkürzeu, der Altar, dasselbe zu verlängern, darum sollte beides nicht zusammen kommen (s. bei Hottinger de jure Hebr. 40). In neuester Zeit hat Kurtz (das Mos. Opfer. S. 126) folgende Deutung vorgetragen: „Der Brandopferaltar bestand aus Erde . . . die Erde ist Repräsentant, Symbol des Volkes. Denn der psychische Mensch ist von Erde genommen (Gen. 2, 7); der *ἄνθρωπος ψυχικός* in seiner dermaligen Erscheinung aber ist der sündige Mensch (1. Kor. 2, 14). Um der Sünde willen ist auch die Erde (in dem Menschen und mit dem Menschen) verflucht; um der Sünde willen heisst es: Du bist von Erde und sollst zu Erde werden (Gen. 3, 17—19). So steht die Erde in naher Beziehung zum Menschen überhaupt, in näherer zum Menschen in seiner sündigen Erscheinung. Sie war darum das geeignetste Material für den Altar, der Bild und Repräsentant des sündigen Volkes sein, an dem die Entsündigung des Volkes symbolisch dargestellt werden sollte. Aus der ganzen verfluchten Erde ist die Erde des Altars genommen, um durch das Blut des Opfers geheiligt zu werden: aus der massa perditionis des ganzen Menschengeschlechts ist das israelitische Volk erwählt, um durch den Bund mit Jehova und das Bundesblut des Opfers gesühnt und geheiligt zu werden.“ Ganz in demselben Sinn erklärt sich auch Neumann (die Stiftsh. S. 38 fg): „Der Brandopferaltar umfasst die Erde, von des Menschen Schuld und Fluch getrübt, aber durch Israels Berufung zur himmlichen Klarheit erhoben, damit die priesterlich reine Seele auf ihrem geheiligten Grunde nahe sei dem Herrn (Ex. 3, 5). Daher ist der eigentliche Körper des Altars entweder von dem Staub des Bodens, Erde, oder von deren Consolidirung zum festen Gestein . . . Staub vom Staube war der Altar ein Bekennntniss zu der Vergänglichkeit der im Fluche sich verzehrenden Erdennacht; Fels vom dauernden Gestein verkündete er die ewige Natur der Hoffnung, die in Gottes Licht schaut.“ Diese ganze Auffassung, die sich für eine entschieden und streng biblische hält, ist eine aut irriger Voraussetzung beruhende und darum verfehlte. Nirgends in

der Schrift kommt die Erde d. i. der Erdboden, das Erdmaterial oder gar das rohe, unbearbeitete Gestein als Repräsentant und Symbol des Volkes vor, und noch weniger ist jemals ein Altar Bild des israelitischen Volkes in seiner sündigen Erscheinung. Der Altar ist „der Ort," an welchem Gott seinen Namen dem Volk ins Gedächtniss bringt, nicht aber ist es das Volk, das sich selbst auf sich selbst darbringt. Das Material ferner, aus dem Gott für sich (לי) einen Altar gebaut haben will, ist nicht ein „verfluchtes", vielmehr bestimmt Gott diesen Altar als den Ort, wo er sich offenbaren und „segnen," den er als Segensstätte bezeichnet haben will, und wo er will, dass das Volk „esse und fröhlich sei," wenn es seine Brand- und Dankopfer darbringt (Deut. 27, 7). Nach jener Deutung wäre eigentlich der Opferaltar von Gott selbst nicht als Segens- sondern als eine Fluchstätte, als ein ursprünglich verfluchtes Geräthe bezeichnet. Die Neumannische Deutung macht aber aus der „Erde" gar noch blossen „Staub" und aus den „unbehauenen Steinen" einen „Fels vom dauernden Gestein", stellt dann beide Ausdrücke, statt sie als synonym zu fassen, einander entgegen wie Nacht und Licht und erklärt sie auf eine eben so dunkle als unbegreifliche Weise. Man sollte doch nicht meinen, mit solchen verstiegenen Phrasen göttliche Geheimnisse erklärt zu haben, sondern auf den einfachen Sinn und Zusammenhang der Schriftworte achten. Weithin von allen bisher angeführten Erklärungen entspricht am meisten die Bemerkung Keils (Archäol. I, S. 103): „Von Erde wird der Altar errichtet, nicht blos wegen seiner Bestimmung zur Schlachtopferstätte, etwa weil das Schlachtopfer zur Sünde und zum Tode des Menschen in Beziehung steht und der Mensch als Geschöpf der Erde durch Sünde und Tod wieder zur Erde werde, sondern weil die Erde den realen (materialen) Boden für das Reich Gottes in seiner ersten, alttestamentlichen Entwicklungsstufe bildet, weil in diesem Altare die Erde aus ihrem Fall in Folge der Sünde des Menschen wieder zu Gott durch die Kraft seiner Gnade erhoben werden soll." Nur steht die Erde als Altarmaterial nicht in einer unmittelbaren Beziehung zu Sünde und Tod, sie kommt dabei weder als verflucht in Betracht noch als Reich Gottes, welches die Bestimmung hat, den realen Boden der Erde dereinst zu verherrlichen und prophetisch (typisch) auf eine neue Erde hinzuweisen, sie ist vielmehr ein Erinnerungszeichen, dass Jehova „vom Himmel" zu Israel geredet, sich ihm bewährt habe und darum gegenüber den irdischen,

heidnischen, todten Göttern von Silber und Gold der wahre, lebendige Gott sei, dem allein man alle Verehrung darbringen und durch Opfer aller Art bethätigen müsse. Bei Errichtung der Cultusstätte erhielt daher auch dieser allgemeine Opferaltar seine Stellung nicht in der Wohnung Jehova's, dem Nachbild des Himmels, sondern vor derselben, im Vorhof d. i. da, wo das Volk sich versammelt, um mit Jehova zusammen zu kommen.

II. Form und Gestalt im Allgemeinen erhielt der Altar durch den Ueberzug von Brettern mit Erz bekleidet. Da es die Grundidee der Cultusstätte überhaupt erforderte, dass Alles in ihr gezählt und gemessen war (S. 185. 192), so durfte am wenigsten das Geräthe, in welchem sich die factische Gottesverehrung des ganzen Volkes koncentrirte, ungeformt und ungemessen erscheinen. Das anbefohlene Altarmaterial (Erde oder Steine) war aber der Form und Gestalt nach ein sehr dehnbarer und der Veränderung leicht ausgesetzter Stoff, daher es um so nothwendiger schien, ihm ein bestimmtes Maass und eine bestimmte, feste Form zu geben, damit er in dieser Beziehung den Character des ganzen Baues trage, und keiner Willkür oder beliebigen Bestimmung Preis gegeben sei. „Durch diese Construction erhielt der Brandopferaltar eine den übrigen Geräthen des Heiligthums entsprechende Form, und konnte doch leicht transportirt, an jedem Orte der Wanderung aufgestellt und für die Feuerungen benutzt werden, ohne dass seine Holzwände vom Feuer litten“ (Keil zu Ex. S. 524). Im Einzelnen ist die Form sehr bestimmt als Viereck angegeben und dieselbe, wie die des Räucheraltars, worüber wie über die vier Hörner bereits das Erforderliche oben (S. 566 fg) bemerkt worden; nur die Grösse des Vierecks ist wegen der aufzulegenden Opfer eine bedeutendere, das Maas jedoch kein unbestimmtes, beliebiges. Jede Seite des Vierecks misst fünf Ellen, die Höhe drei Ellen, und diese Zahlen sind eben so wenig wie bei den andern Geräthen des Heiligthums bei diesem Geräthe, welches ja das Centrum der Cultusstätte des Volkes bildet, gleichgültig und zufällig. Die Drei in Verbindung mit der Vier und dem Viereck sind die Haupt- und Grundzahlen des ganzen Baues des Heiligthums (S. 253), so dass auch der Hauptaltar ihre Signatur trägt, dazu ist ihm aber auch noch die Fünf aufgeprägt, die Zahl des Vorhofs (S. 263), dem speciell der Opferaltar angehört und dem daher diese Zahl signaturmässig zukommt. Die noch übrigen Eigenthümlichkeiten, durch die in der Form und

Gestalt der Brandopferaltar sich von der des Räucheraltars unterscheidet, sind nicht unmittelbar bedeutsamer Natur, sondern dienen, ähnlich wie die Hilfs- und Nebengeräthe (Ex. 27, 3) mehr nur dazu, der Bedeutung des ganzen Geräthes überhaupt möglichst zu entsprechen und seinen Zweck zu erreichen. Der Aufgang war nöthig, um auf den Karkob zu kommen und von da aus das Verbrennen des Opfers zu leiten und zu besorgen, das netzförmige Gitter bewahrte das unten am Altar ausgeschüttete Blut vor Verunreinigung (s. oben S. 581).

– III. Opferaltäre gab es von jeher im ganzen heidnischen Alterthum von den frühesten Zeiten an; ob aber der Brandopferaltar der Mosaischen Stiftshütte aus dem Heidenthum stammt oder gar sein Original dort hat, ist eine andere Frage. Seit Grotius und besonders Spencer wird man auf Altäre von Erde als auf eine Parallele hingewiesen. Zu Ex. 20, 24. bemerkt Knobel: „Diese Art Altäre scheint auch im übrigen Alterthume die gewöhnlichste gewesen zu sein z. B. bei den Griechen (Potter griech. Arch. I, S. 468) und den Römern, wo sie sehr häufig erwähnt und ara graminea, ara de cespite oder cespes kurzweg genannt wird z. B. Horat. od. 1, 19, 13. 3, 8, 4. Virg. Aen. 12, 118. Ovid. metam. 4, 752 . . . . Sie kommen auch bei den Puniern vor (Sil. Jtal. 4, 703) und scheinen die älteste Art zu sein; wenigstens hatten die Römer ältester Zeit altaria de cespite (Tertull. apolog. 25). Als einfachste und älteste Art wird sie hier [Ex. 20] vorgeschrieben.“ Was diese Art heidnischer Altäre mit dem Mosaischen Brandopferaltar gemein hat, ist in der That schwer einzusehen. Worauf die Gleichheit angeblich beruht, ist das Material; dieses besteht aber nicht aus „Erde oder unbehauenen Steinen“ sondern aus „grünen Rasen“ (cespes viridis), die auch im Unterschied und Gegensatz zu blosser Erde cespes vivus heissen (Horat. l. c.) Solche Altäre errichtete man auf Reisen und Märschen, weil dies Material leicht zu haben war, zugleich das frische Leben der Natur darstellte und ohne viele Mühe und Zeit zu einem Altar verwendet werden konnte; daher auch die Bezeichnung „arae subitariae“ und *βωμοὶ αὐτοσχέδιοι*. Der Mosaische Altar aber hat nicht entfernt etwas mit grünen, lebendigen, frischen Wasen zu thun, er ist kein blosser Nothaltar, nur zu vorübergehendem Gebrauch bestimmt, kein blosses Provisorium; die Wahl seines Materials hängt mit specifisch mosaischen Religionsideen zusammen, die dem Heidenthum völlig fremd waren. Nur

die grösste Oberflächlichkeit und Eingenommenheit gegen die Originalität des Mosaischen Cultus gehört dazu, den Brandopferaltar der Stiftshütte mit den Rasenaltären der Griechen und Römer auf Eine Linie zu stellen. In eine bodenlose Hypothese aber hat sich die moderne Kritik verloren, wenn sie den Mosaischen Brandopferaltar wie Ghillany und Daumer (s. oben S. 65 fg) für „das öffentliche Bild Jehova's“ erklärt und ihn eine „Opferstatue Jehova's“ nennt, die ursprünglich hohl und von Erz gewesen, durch deren Mitte ein Gitterwerk sich gezogen habe, um die lebendigen Menschenopfer daraufzulegen, über dem Feuer zu halten und dabei doch der Flamme im Ergreifen des Opfers freien Spielraum zu verschaffen“. Den oberen Theil habe ein Stierkopf gebildet, zwischen dessen Hörnern, deren Anfangs nur zwei gewesen seien, das heilige Feuer brannte; „für ein Verbrennen lebender Menschen war ein verschlossener Raum, der jeden Versuch, sich der Flamme zu entziehen, unmöglich machte, weit geeigneter;“ erst die jüd. Reformatoren nach dem Exil veränderten den Altar so, wie ihn die bibl. Urkunde beschreibe. Zur Ehre der historischen Kritik überhaupt hat diese aller Geschichte Hohn sprechende, frivole Hypothese bis jetzt noch keine Zustimmung erhalten; wir halten es für unnöthig, uns auf sie näher einzugehen und überlassen sie ihrem ferneren verdienten Schicksal.

---

§. 4.

Bedeutung des Beckens.

So spärlich auch die Nachrichten über dieses letzte der heiligen Geräthe sind, so lassen doch über den Zweck und die Bestimmung desselben die Worte Ex. 30, 19. 20. keinen Zweifel zu: „Und waschen sollen sich Aaron und seine Söhne daraus ihre Hände und ihre Füsse. Wenn sie eingehen zum Zelt der Zusammenkunft, sollen sie sich waschen mit Wasser, dass sie nicht sterben, oder wenn sie zum Altar nahen zum Dienst um Feuerung anzuzünden für Jehova. Und sie sollen sich waschen ihre Hände und ihre Füsse, dass sie nicht sterben; und es soll ihnen eine ewige

Satzung sein.“ (Man hat diese Worte neuerdings so verstanden: „Die Hände und Füsse sind die der Beschmutzung am meisten ausgesetzten Körpertheile und bedürfen der Waschung am meisten, um mit reinem Fusse die heiligen Orte zu betreten, mit reiner Hand Gott Opfer zu bereiten. Unreinheit ist Jehova widerwärtig und der ihm unrein Nahende verfällt dem Tode.“ (Knobel Ex. S. 300). Dass diese Auffassung aber nicht richtig ist, zeigt allein schon der Umstand, dass das Waschen vor der priesterlichen Function stattfinden soll, also nicht wegen einer Beschmutzung in Folge dieser Functionen nothwendig geworden sein kann. Eine äusserliche, leibliche Beschmutzung lässt sich überhaupt nicht voraussetzen, denn das Betreten der Wohnung Jehova's war so wenig beschmutzend für den sie Betretenden, dass er vielmehr sie verunreinigte und vorher die Schuhe ausziehen musste (vgl. Ex. 3, 5); das Zubereiten der Opfer war keineswegs verunreinigend so dass auf es jedesmal und unter allen Umständen das Waschen folgen musste. Wie sollte auch eine jede durch Zufall oder Mangel an Vorsicht entstandene äusserliche Beschmutzung die schuldige Ehrfurcht vor Jehova so verletzen, dass sie die Drohung begründete: „dass sie nicht sterben“? Das Becken war nimmermehr ein blosses Anstandsgeräthe, eine blosse Waschschüssel für die Dienerschaft des Königs Jehova, sondern ein Geräthe des Heiligthums, das wie alle diese Geräthe eine religiöse Bedeutung hatte, bedeutsamer Natur war. Dies zeigt auch die ausdrückliche Weisung, dass die Priester „ihre Hände und ihre Füsse“ waschen sollten, nicht weil diese Körpertheile am meisten der Beschmutzung ausgesetzt sind und des Waschens am meisten bedürfen, denn beschmutzt konnte das Gesicht ja eben so leicht werden und bedurfte dann des Waschens noch mehr; Hände und Füsse sollten gewaschen werden, weil die Priester mit den Händen den Dienst der Feuerung, den Opferdienst versahen, und mit den Füssen das Zelt der Zusammenkunft betraten. Hände und Füsse sind überhaupt die Glieder, mittelst deren der Mensch handelt und wandelt, diese Glieder waschen und reinigen ist das unwillkürliche, natürliche Symbol sittlicher, innerer Reinigung und Reinheit (Deut. 21, 6. 7. Ps, 26, 6. 73, 13. Hiob 9, 30. Matth. 27, 24. Joh. 13, 10 fg). Das ganze Priestergeschäft bestand aber im Eingehen ins und im Ausgehen aus dem Heiligthum, wie im Besorgen der Handlungen bei dem Vorhofaltar; Zweck und Ziel des gesammten Priesteramtes war die Heiligung und zwar einerseits Jehova's, andererseits des Volkes, es

war ein Mittleramt zwischen Jehova und Israel, welches Heiligung und Heiligkeit vermitteln sollte. Darum galt es vor allem für die Priester, rein zu sein; sie sollten, ehe sie die Wohnung des Heiligen betraten, selbst sich reinigen von aller Befleckung des Fleisches und Geistes (vgl. 2 Kor, 7, 1), ihre Füsse sollten zeigen, dass wenn sie zum Hause Gottes gehen (Pred. 4, 17), der Ort, auf dem sie hier stehen ein heiliger Ort ist (Ex. 3, 3. Jos 5, 15); ingleichen sollten sie die heiligen Handlungen mit reinen Händen vollziehen (Hiob 16, 17. Jes. 1, 15. 1 Tim. 2, 8. Jak. 4, 8). Mit ungewaschenen Füssen in der Wohnung Jehova's wandeln und mit ungewaschenen Händen seine Handlungen vollziehen, wäre eine factische Verleugnung, eine Verhöhnung und Verachtung des Heiligen Israels, die der schwersten Strafe werth gewesen; nicht das Unterlassen der vorgeschriebenen äusserlichen Handlung, sondern das Fehlen der durch sie bedeuteten Gesinnung und Stimmung war das für die besonderen, geheiligten Diener und Mittler Jehova's Strafbare.

Während die Grösse, Form und Gestalt des Beckens gar nicht näher angegeben sind, ist doch Ex. 38, 8 erwähnt, dass dazu die Spiegel der bei der Thür der Stiftshütte aufziehenden, dienenden Frauen verwendet worden seien. Nimmt man nun auch nicht an, dass wirkliche Frauenspiegel an dem Geräthe angebracht, sondern nur umgeschmolzen worden waren, so fragt sich doch, warum gerade Spiegel dazu genommen wurden, und dies allein ausdrücklich bemerkt ist. Der ganze Bau des Heiligthums und seiner Geräthe wurde aus den freiwilligen Gaben bestritten, welche nicht blos Männer sondern auch Frauen dazu beisteuerten (Ex. 35, 22), nirgends aber als nur hier ist bemerkt, zu welchen Geräthen die verschiedenen Gaben verwendet wurden und ob sie von Männern oder von Frauen herrührten. Mit Recht behauptet darum Hengstenberg (Beiträge III, S. 133 fg); „Es war gewiss nicht zufällig, dass die Spiegel gerade zu dem Becken genommen wurden;" aber schwerlich war der Grund der von Abenesra (bei Lightfoot Opp. I, p. 643) angegebene, dass die frommen Israelitischen Frauen auf den Gebrauch, ihre Angesichter im Spiegel zu beschauen, verzichteten und diese Geräthe dem Herrn weiheten, so dass „was bisher als Mittel gedient hatte zur Erwerbung des Wohlgefallens bei der Welt, jetzt Mittel zu Erwerbung des Wohlgefallens bei Gott wurde," wie auch Keil (zu Exod. S. 544. Archäol. I, S. 105) annimmt. Denn wenn es nur galt, kostbare Schmucksachen darzubringen, so hatten die

Frauen auch solche, die noch kostbarer waren und der Eitelkeit ebenso und noch mehr dienen konnten, als die in der Regel nur kleinen ehernen Handspiegel, z. B. goldene Ohrgehänge (Ex. 32, 2—4) und ähnliche Putzgegenstände (vgl. Jes. 3, 16—23). Die Widmung gerade der Spiegel muss in einer bestimmten Beziehung zu dem Geräthe, für das sie dargebracht wurden, gedacht worden sein. Der Spiegel dient dem Menschen dazu, seine Gestalt zu beschauen und zu erfahren wie er aussieht, insbesondere ob er nicht befleckt und unrein ist. Jakobus (1, 23) vergleicht das Wort Gottes mit einem Spiegel, weil in ihm der innere Mensch seine innere Gestalt beschauen, insbesondere seine Befleckung und Unreinheit wahrnehmen und dann auf seine Reinigung denken kann; pflegt ja doch auch jetzt noch mit jedem Waschtisch ein Spiegel versehen zu sein. Im Alterthum waren Spiegel nur ein Frauengeräthe, darum war es denn auch sehr natürlich und bezeichnend, dass von Frauen zu dem Geräthe, welches für die nothwendige Reinheit zum Jehova-Dienst der Priester bestimmt war, Spiegel gewidmet wurden. Dies hat schon Philo erkannt; (er erklärt (de vit. Mos. 3. p. 673. und de migr. Abrah. p. 315) das Waschen der Hände und Füsse für ein *σύμβολον ἀνυπαιτίου ζωῆς καὶ βίου καθαρεύοντος ἐν πράξεσιν ἐπαινεταῖς*, und fügt dann bei: *ὑπομιμνησκέσθω μέντοι φησὶ, καὶ ὁ μέλλων περιῤῥαίνεσθαι, ὅτι τοῦδε τοῦ σκεύους ἡ ὕλη κάτοπτρα ἦν, ἵνα καὶ αὐτὸς οἷα πρὸς κάτοπτρον ἀνγάζῃ τὸν ἴδιον νοῦν.*) Nur das ist wohl schwerlich richtig, dass er beim Spiegel statt an Selbstbeschauung an den Glanz der Metallspiegel denkt. (Sehr mit Unrecht erklärt Winer (Real-W. B. I, S. 461) die symbolische Auffassung überhaupt für blossen „Witz“ und für „nicht wenig gekünstelt;“ denn in den heidnischen Religionen finden wir für solche Auffassung unzweideutige Belege, wie folgendes zeigt.)

–Um nämlich auch diesem mehr untergeordneten Geräthe seine Originalität streitig zu machen, hat man auf verschiedene heidnische Gebräuche und Einrichtungen hingewiesen. So beruft sich Spencer (l. c. III, 3, 2) darauf, dass fast alle alten Völker, ehe sie res sacras vorgenommen, Waschungen veranstaltet hätten, dies sei aber sicher nicht „e parvula et obscura Judaeorum gente“ entlehnt. Daraus geht zwar hervor, dass es allgemeiner Gebrauch im ganzen Alterthum war, vor gottesdienstlichen Handlungen sich, und zwar besonders die Hände, zu reinigen, nicht aber dass Moses die Vorschrift für die Prieser, vor jedem Dienstgeschäft im Heiligthum Hände

und Füsse zu waschen, von irgend einem heidnischen Volke absah; diese Vorschrift lässt sich bei keinem Volke nachweisen, sie hat ihren Grund in dem, was die Seele und den Mittelpunkt gerade des Mosaischen Cultus bildet, in der Idee der Heiligung und Heiligkeit, die dem heidnischen Cultus, der Naturreligion, abgeht. Wohl gab es auch in und vor einzelnen Tempeln Becken oder Kessel mit Wasser, die aber nicht zur Reinigung der Priester dienten, sondern das bekannte Dogma der Naturreligion von der Entstehung der Welt aus dem Wasser darstellen sollten (Baur Symbolik II, 2 S. 191). Der Cimbern grösstes Heiligthum, das sie an Augustus ausliefern mussten, war ein Krater (Ebendas.); die Scythen hatten einen sehr grossen Kessel, den der Sage nach ihr König Ariantas aus lauter Lanzenspitzen oder Pfeilen seines kriegerischen Volkes machen liess. (Herodot 4, 81). Römische Frauen weiheten ihren goldenen Schmuck dem Pythischen Apollo, woraus ein Krater verfertigt ward, der nach Delphi kam (Plutarch de vit. aere alieno. p. 828.) Ueberhaupt pflegte man gewissen Göttern besondere Krateren als Weihegeschenke darzubringen. Dass aber mit allen derartigen Geräthen das Mosaische Wasserbecken weder der Form und Gestalt noch der Bestimmung und Bedeutung nach entfernt etwas gemein hat, bedarf keines Beweises. — Etwas scheinbarer ist es, wenn man auf den religiösen Gebrauch der Spiegel in den heidnischen Culten hingewiesen wird. So macht Clerikus zu Ex. 30, 18. folgende Stelle aus Cyrill von Alexandrien (de adorat. in spir. et ver. p. 64) geltend: *Ἔθος τοίνυν Αἰγυπτίων μάλιστα γυναιξὶν ἐι φοιτᾷ ἱεροῖς λίνῃ μὲν ἐσθῆτι κατεσταλμέναις, κατόπτρῳ δὲ τὴν ἀριστερὰν, καὶ σείστρῳ τὴν δεξιὰν ἱεροπρεπῶς κατεστεμμέναις αἱ ὅτι μάλιστα τῶν ἄλλων ἐξειλεγμέναι καὶ ἱερομύστιδες τῆς τοιαύτης μόλις ἠξιοῦντο τιμῆς.* Der Spiegel ist ursprünglich ein indisches Symbol; Maja sieht sich im Spiegel und damit beginnt die weltschaffende Thätigkeit (von Bohlen das alte Indien I, S. 161. 164). Der aus Indien stammende Dionysos der Griechen hat den Spiegel als Attribut, weil er darin sich selbst schaut und damit die Welt, sein Ebenbild, schafft. Die Dienerinnen der Juno halten ihr als der grossen Weltmutter zur Selbstbeschauung einen Spiegel vor (Vgl. Creuzer Symbol. II, S. 292 IV, S. 196. Spanheim ad Callim. hym. in Pall. 21. Senec. epist 9..) Jene ägyptischen Weiber, über welche Cyrill berichtet, waren Dienerinnen der Isis, in der dieselbe Idee wie Maja und Juno verehrt wurde; sie trugen als *ἱερομύστιδες* Spie-

gel und Sistrum, rein kosmische Symbole des Geheimdienstes, die sich auf kosmogonische Verhältnisse bezogen. Damit aber hatten die Spiegel der israelitischen Weiber ganz und gar nichts zu thun, diese waren, wie Ohrringe und andere Schmucksachen (Ex. 32, 2) keine ständige, förmliche Cultsymbole, sondern vorübergehende freiwillige Gaben, beigesteuert zum Bau des Heiligthums und seiner Geräthe; die oben (S. 586) erwähnte Vermuthung Hengstenbergs über die ägyptische Herkunft dieses Weiberinstituts ist daher um so unwahrscheinlicher. Bemerkenswerther ist der religiöse Gebrauch der Spiegel im neueren Orient. In einem Zelt der Buräten fand Erman ein Götterbild und vor demselben sechs aus Messing gedrehte Schaalen mit Wasser angefüllt, sodann messingene Planspiegel; dadurch, dass das Wasser das Bild des Gottes in sich aufnimmt, wird es geweiht und heilig (Ritter Asien II, S. 119). In Japan ist „der Hauptschmuck der Tempel ein in der Mitte aufgehängter Spiegel, ein Sinnbild der Reinigkeit des Herzens, so wie auch des Wesens der weltschöpferischen Mächte, denen in ihren Tempeln die Flecken und Tücken des Herzens dessen, der sie besucht, offenbar werden.“ (Stuhr die Religionssysteme der Völker des Orients. S. 48. Vgl. auch die Stelle aus Thunbergs Reise nach Japan, die Rosenmüller Morgenland II, S. 142 anführt). So wenig man auch hierin eine Parallele zum Wasserbecken der Mosaischen Stiftshütte oder gar das Original desselben wird erblicken wollen, steht doch der zu Grunde liegende Gedanke der Bedeutung des letzteren Geräthes ungleich näher, als der Sitte der altägyptischen Weiber, auf die man hingewiesen hat. Aber nicht blos oberflächlich sondern unverantwortlich ist die Meinung von Bohlens (Genesis Einleitung S. 108), die Spiegel der Mos. Frauen hätten von öffentlichen Buhlerinnen, die im Dienste der Astarte gestanden, hergerührt.

Bayerische Staatsbibliothek München

SEB. SIMMEL
Buchbindermeister

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bähr, Carl Christian Wilhelm Felix,

Symbolik des mosaischen Cultus

Bd.: 1

Heidelberg 1874
Exeg. 1316 v-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11183751-0